

ALÉM DO TERRITÓRIO

A CATEGORIA RÓ DO POVO
A'UWÊ XAVANTE NO CENTRO DA
DISPUTA TERRITORIAL

MAÍRA TAQUIGUTHI RIBEIRO

**CULTURA
ACADÊMICA** 
Editora

Além do território: a categoria Ró do povo A'uwẽ Xavante no centro da disputa territorial

Maíra Taquiguthi Ribeiro

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

RIBEIRO, M. T. Além do território: a categoria Ró do povo A'uwẽ Xavante no centro da disputa territorial [online]. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2024, 301 p. ISBN: 978-65-5954-448-6.
<https://doi.org/10.7476/9786559544486>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento.

ALÉM DO TERRITÓRIO

*Conselho Editorial Acadêmico da
Fundação Editora da Unesp*

Luís Antônio Francisco de Souza
Marcelo dos Santos Pereira
Patricia Porchat Pereira da Silva Knudsen
Paulo Celso Moura
Ricardo D'Elia Matheus
Sandra Aparecida Ferreira
Tatiana Noronha de Souza
Trajano Sardenberg
Valéria dos Santos Guimarães

*Conselho do Programa de Pós-Graduação
responsável por esta publicação*

Silvia Aparecida de Sousa Fernandes (coordenadora titular)
Ana Lúcia de Jesus Almeida (coordenadora suplente)
Davis Gruber Sansolo (vice-coordenador)
Bernardo Mançano Fernandes (vice-coordenador suplente)
José Gilberto de Souza
Fábio Fernandes Vilella (suplente)
Carlos Alberto Feliciano
Jose Sobreiro Filho (suplente)
Maria Nalva Rodrigues de Araujo Bogo
Ândrea Francine Batista (suplente)
Claudia Baumgart (representante discente)
Lucas Souza Silva (representante discente suplente)

MAÍRA TAQUIGUTHI RIBEIRO

ALÉM DO TERRITÓRIO

A CATEGORIA *RÓ* DO POVO
A'UWÊ XAVANTE NO CENTRO DA
DISPUTA TERRITORIAL

**CULTURA
ACADÊMICA** 
Editora

© 2024 Editora Unesp

Cultura Acadêmica

Praça da Sé, 108

01001-900 – São Paulo – SP

Tel.: (0xx11) 3242-7171

Fax: (0xx11) 3242-7172

www.editoraunesp.com.br

www.livrariaunesp.com.br

atendimento.editora@unesp.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Elaborado por Vagner Rodolfo da Silva – CRB-8/9410

R484a Ribeiro, Maíra Taquiguthi

Além do território [recurso eletrônico] : a categoria Ró do povo A'uwê Xavante no centro da disputa territorial / Maíra Taquiguthi Ribeiro. – São Paulo : Cultura Acadêmica, 2024.

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-5954-448-6 (eBook)

1. Geografia rural. 2. Desenvolvimento rural – Brasil. 3. Índios Xavante. 4. Conflitos de terra. 5. Reservas indígenas – Mato Grosso. I. Título.

2024-1257

CDD 910

CDU 91

Índice para catálogo sistemático:

1. Geografia 910

2. Geografia 91

Este livro é publicado pelo Programa de Publicações Digitais da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP)

Editora afiliada:



Asociación de Editoriales Universitarias
de América Latina y el Caribe



Associação Brasileira de
Editoras Universitárias

*Dedico este livro aos ãhi, anciãos xavante.
Responsáveis por manter viva a tradição,
sempre considerando-a nas conjunturas voláteis
dos novos tempos, eles se dedicam às análises
políticas na busca por guiar seu povo em tempos
de transformação.*

SUMÁRIO

Prefácio 9

Apresentação 15

1 *Ró*, terra sem limites 35

2 Territorialidade de um povo em movimento 87

3 Territorialização do agronegócio: avançando
em terra “sem homens”? 137

4 Um negócio além do agro 179

5 Vivendo a disputa territorial 223

Considerações finais Para além do território 279

Referências 285

Glossário 299

PREFÁCIO

José Sobreiro Filho

As consignas “nada havia”, “nada sabem”, “nada propõem”, “nada querem”, “nada lutam”, “nada precisam” e “nada merecem” nos revelam um profundo desprezo sobre uma das condições históricas mais complexas e potentes para a análise e desenvolvimento da Ciência contemporânea e do Mundo: a dos povos indígenas. A Geografia foi e ainda é uma poderosa ferramenta para explicar essa ambição que recheia com fartura de “nada”, ensejando esvaziar as trajetórias e relações espaciais milenares dos povos indígenas, não sendo apenas novos nomes, deuses e, dentre outros, valores e virtudes as únicas prisões construídas para eles. Foram alijados das formas de se explicar e narrar sua condição desde seus métodos, de suas categorias de análise, do espaço-tempo, e, inclusive, da definição do que se entende por Ciência e de como fazê-la. Em seus lugares, homens da Inglaterra, da França, da Alemanha e, dentre outros, dos Estados Unidos da América participaram oficialmente da produção do conhecimento com doses generosas de visibilidade e monopolização étnico-racial e de gênero. Suas explicações, razões, crenças, modos de vida, dentre outras, foram estendidas e entendidas como suficientes para o “resto do mundo”.

O território foi gestado e nasceu como uma continuidade e, dialeticamente, como descontinuidade, sendo a colonização em si e para si

sua maior expressão material e imaterial. Embora contínuo em muitos aspectos, não foi igual, sendo seus descendentes frutos da profunda violência, da desigualdade desmedida, da crueldade produzida com requinte, da exploração abissal, dos abusos, das escravidões etc. Sua dialética se manifestou e provocou ameaças, diásporas, genocídio e rupturas em relação a “categorias” e saberes anciões, ancestrais e “contemporâneos” implementados e produzidos pelos povos indígenas. Várias “categorias” e conhecimentos espaçotemporais e operacionais foram mortos com seus povos e seus contributos “teórico-cosmológicos”. Simplificando a cosmopolítica em forma de narrativas desumanizadas ou românticas, categorias, conceituações e epistemologias foram desprezadas e invisibilizadas ao passo em que houve expressiva espoliação de conhecimento e procedimentos. Muito menos interessante do que absorver e reconhecer categorias e conhecimentos indígenas indissociáveis ao espaço-tempo, a longa marcha colonial devotou-se a relegá-los e a reduzir seus interesses e saberes precisamente à nomenclatura de localidades. Tornando-os cada vez mais distantes e apagados de toda e qualquer forma de expressão espacial, dotada de fronteira ou não, que, por exemplo, na atualidade permitisse contundente resultado em termos de direitos e justiça espacial em detrimento da “sacrossanta” propriedade privada.

Espaço e saber, expressões da geração do enriquecimento e do empobrecimento, que não terminaram por ser soterrados, foram sequestrados à medida que as relações de poder buscaram se territorializar. Tiveram um tratamento diferente, mas não fugiram das garras da acumulação. A ganância não se acanhou, atravessou ferozmente as barreiras sem economia de violência. Centenas de povos que produziram e editaram a Amazônia, o Cerrado, a Caa-tinga, a Mata Atlântica, o Pantanal e o Pampa foram muito mais do que aniquilados, suas explicações, “ciências” e relações foram sepultadas ainda respirando. Hoje restando um jardim com flores de outros biomas, dependente de que alguém o regue e o cuide para que sobreviva e seja capaz de chamar a atenção. Por não haver organicidade em decorrência de suas abismalidades com a formação social e territorial, reproduz hierarquia, inacessibilidade e soberba, assim

como prefere repetir, repetir, repetir e, às vezes, dar passos tímidos para não se arriscar no “profano” e além do ninho.

A Geografia colonial e burguesa transpira invisibilização e celebra sua vileza, em sua maioria, como um brinde no meio desse jardim embotado de plantas enfileiradas e alóctones. Esse espaço metafórico que outrora fora povoado pela floresta, hoje, quando muito, vive de inócuas tentativas de emulações para assegurar as vantagens que o atraso pode produzir do ponto de vista categórico-conceitual e prático para certos interesses. Apesar de metafórico, a Ciência participa da Política e a Política da Ciência. Sem a ideia e a prática de uma Ciência que contribua para o processo de transformação do mundo e que seja dotada dos atributos capazes de analisar as injustiças, o território colonial “dá certo” para alguns, produzindo um universo acadêmico limitado secularmente a uma meia dúzia de categorias debatidas, tensionadas e conceituadas, sobretudo, desde regiões metropolitanas que reproduzem conhecimentos dos centros do Norte Global. É de se esperar ainda que a própria academia em alguns espaços marcados pela colonialidade, outrora, seja ainda mais conservadora e agressiva do que o comum e, muitas vezes, busque reproduzir com ainda mais afinco as jaulas da ciência. Não seria novidade acreditar que esses sujeitos tenham lidado com uma realidade secular de tamanha violência que os levaram a descrença em si enquanto potência, a reproduzirem a opressão por crer ser o único caminho possível e sendo também descrentes de suas categorias, métodos e saberes.

Indo “além do território”, a dedicada autora nos convida ao olhar peculiar, desafiador, original e crítico sobre o fato de que especialmente as “categorias” atravessadas por elementos espaciais tenham sido as partes mais relegadas do mundo indígena, evitando que sejamos levados à realização de associações mais comprometidas com aspectos temporais do que espaciais e territoriais. Isso é muito mais do que exercitar apenas as leituras históricas e/ou ancestrais como se não estivessem ou fossem seu direito estar em movimento, celebrar o *Ró* e construí-lo como “terra sem limites”. Nomes de rios, reservas e, contraditoriamente, de fazendas se relacionaram muitas vezes com expressões indígenas sobre os lugares, mas nada ainda é mais acanhado do que

isso quando a questão toca nas relações de poder. Antagonistas ao território e à propriedade privada foram sofrendo absoluta repressão e buscaram mecanismos de sobrevivência, ou seja, atentou-se contra tudo o que poderia atentar contra a propriedade individual.

A propriedade privada, sob as feições atuais que tem composto e produzido o Brasil, tem sido também a maior inimiga das territorialidades de um povo em movimento por condená-lo às singularidades da fixação. A compreensão dos conflitos e disputas territoriais que figuram “nas fronteiras” por meio da análise de diferentes lógicas espaço-temporais foi acertada, identificando facilmente os choques entre sociedades com categorias teórico-conceituais, operacionais e cosmológicas diferentes. Um fenômeno descortinado pela presença ostensiva do agronegócio encastelado na propriedade privada e pela ofensiva histórica sobre as terras ancestrais e que atualmente está amparado por um estatuto jurídico incapaz de consagrar a lógica e *práxis* A'uwẽ.

O agronegócio se territorializou sobre o *Ró* Xavante sem pedir licença e construiu fronteiras para os A'uwẽ. As relações, muitas vezes, se confundiram com uma simples questão territorial por conta da força da propriedade privada na sociedade, embora fosse muito além disso. Mas por mero potencial de possibilidade e representatividade, o território foi a opção mais próxima para diversos povos em termos de comunicação ou tradução. Essa opção ocorre em virtude de uma maior possibilidade de dialogar, uma vez que o Brasil ainda é pouco capaz de entender que alguns falam português e outros “falam” Xavante na forma de se relacionar com o espaço-tempo. As categorias são complexas e assim devem ser vistas, especialmente quando conceitualmente buscam representar a realidade.

Hoje, território tem múltiplos significados, sentidos e origens das definições e do conhecimento sobre ele, sendo sua face território-*Ró* apenas mais uma construção original. Ele não é ocupado pelo monopólio sêmico alicerçado no Estado, assim como este é dialeticamente definido com lastro nos sujeitos. Os usos assumem feições alinhadas com os debates de Estado, Governo, povos, saberes, as diferentes formas de propriedade, os modos de vida e de produção, gêneros, raça-etnia, cosmogonias e cosmologias, dentre as múltiplas relações

de poder. Os sujeitos que compõem a formação socioespacial do Brasil são diversos e participam de diferentes formas desse processo. Não se furtando da realidade, o território é uma categoria geográfica que, assim como os conhecimentos, se “miscigenou” especialmente em decorrência de forças antagônicas e desproporcionais. Isso leva os múltiplos sentidos de território a coexistirem com outros sentidos espaçotemporais.

Originários, mestiços, cafuzos, mamelucos, dentre outros, os conhecimentos e saberes não se diferenciaram das existências e trajetórias, sendo eles também cafuzos, mamelucos, originários etc. Isso destinou as categorias a jamais carregarem os mesmos significados, conceituações etc. Então por que deveríamos buscar que carreguem e que operem com a mesma estrutura? A continuidade da colonização foi, na verdade, compreendida por processos até hoje pouco explorados e debatidos. Neste meio caminho, algumas categorias tornaram-se abrigos e/ou coexistem com outras. Um exemplo é a apropriação do território não como categoria mágica eficaz ou estratégia capaz de ter uma representação absoluta de direitos e reais interesses ou relações, mas como a terminologia mais próxima dos anseios de centenas de povos e nações.

No discurso público é “prático” registrar sua pauta enquanto território, mas nos demais circuitos e discursos outras categorias e conhecimentos se apresentam. Isso decorre do fato de que nem sempre vale a pena dizer e tampouco a qualquer um, são expressões das muitas formas de resistência. Afinal, qual é o sentido de dizer isso para o branco? Não é possível pensar que o tempo e o espaço nada lhes oportunizaram a pensar, entender e refletir. Os métodos e conhecimentos sempre estiveram nas florestas cheias de sujeitos e na indissociabilidade entre eles e a natureza, mas nem sempre foi proveitoso compartilhá-los. A dúvida que habita a academia na atualidade jamais foi dúvida para o colonizador no passado, para o explorado e para certos grupos econômicos e empresas envolvidas em casos de biopirataria, de saque de saberes etc. Na verdade, são evidências de um saber não consagrado, um “conhecimento profano”. As categorias e saberes profanos e miscigenados são aqueles não consagrados,

não legitimados, não autorizados, que atentam contra certos interesses e lados, que nem sempre são completamente compreendidos ou reconhecidos pelos procedimentos comuns que emanam dos espaços do “poder legitimador”. Não poderá ser a incapacidade cognitiva historicamente construída para parte majoritária da academia uma justificativa para a reprodução de novos séculos de silenciamento.

O debate e a disputa sobre o marco temporal são exemplos de uma das mais terríveis consequências desse processo e cuja contribuição deste livro é inquestionável. A violência legislativa e judicial em questão busca reforçar um estatuto jurídico retrógrado e “às vezes” retroativo ou, outrora, indiferente. Isso buscando atribuir recortes espaçotemporais somente à realidade dos povos indígenas e a depender da conveniência. Realidade que evidenciou mais as fraquezas, limitações e métodos acanhados do que a força e a resistência desses mesmos sujeitos. A proposta e a insistência significam não a falência de uma sociedade, mas a vitória de um modelo descomprometido e despreocupado com os povos indígenas brasileiros.

Por fim, nesta obra Máira buscou mostrar em detalhes aspectos relevantes de outras “geografias” para oportunizar à Geografia uma compreensão mais profunda sobre um mundo mais complexo e ainda pouco conhecido. Há uma vasta gama de contribuições relevantes para se pensar a condição dos povos indígenas, especialmente aquelas que refletem elementos ancestrais que colocam em xeque a base dos pensamentos que tentam sustentar a tese do marco temporal. Mas é sob os auspícios de um método capaz de dialogar com contradições e injustiças sociais, bem como instrumentalizada pelo arsenal teórico-metodológico da Geografia e de outras ciências humanas, que a autora buscou construir um legado original, visando superar as ineficiências que comprometem acúmulos necessários para retirar certos sujeitos do exclusivo histórico ou da memória e reconhecê-los como dotados de espacialidades e territorialidades em um mundo permeado pelas disputas.

APRESENTAÇÃO

Uma placa chamava a atenção de quem passava na BR-070, a rodovia federal que liga a capital mato-grossense Cuiabá a Barra do Garças, próximo à cidade de Primavera do Leste, em meados de 2021. Com o dizer “Projeto Independência Indígena”, a placa indicava a estrada de acesso à lavoura mecanizada localizada a cerca de 20 km cerrado adentro. No letreiro, eram apresentados os realizadores da ação, que incluíam o Sindicato Rural de Primavera do Leste, a Fundação Nacional do Índio (Funai)¹ e o Ministério Público Federal (MPF).²

Tal projeto consistia inicialmente no plantio de grãos em 999 hectares dentro da Terra Indígena (TI) Sangradouro/Volta Grande do povo A’uwẽ Uptabi, mais conhecido por nós – não indígenas – como Xavante. *A’uwẽ* na língua xavante refere-se a gente, povo, e o significado de *Uptabi* é relativo a original, verdadeiro, autêntico. Neste texto, iremos denominá-los como povo A’uwẽ.³

1 Em janeiro de 2023, o governo Lula alterou o nome da Funai para Fundação Nacional dos Povos Indígenas.

2 Posteriormente, a placa foi alterada, retirando o nome do Ministério Público Federal e incluindo outros parceiros, como a prefeitura de Poxorêu e a Cooperativa Indígena Sangradouro e Volta Grande (Cooigrandesan).

3 Utilizamos a grafia corrente no indigenismo, sem mudança de flexão entre singular e plural, e com a letra inicial em maiúscula quando se refere ao povo e em

A formalização do Projeto Independência Indígena ocorreu por meio de quatro Termos de Cooperação Técnica para a safra de 2020/2021, renovados para a safra seguinte, entre uma cooperativa indígena criada em 2020 e fazendeiros de Primavera do Leste. Com população estimada em 63 mil habitantes em 2021, esse município sustenta-se no agronegócio, que produziu 4,3 bilhões de reais em 471.983 hectares de lavoura temporária em 2021, dos quais 57,2% eram dedicados à plantação de soja (270 mil ha) e 31,8%, à de milho (150 mil ha), segundo dados do IBGE.⁴

Desta forma, não é de se espantar que a iniciativa anunciada na placa se destinava à produção de monocultura em larga escala, com grande dependência de maquinário, crédito e insumos externos para a comercialização de matéria-prima padronizada destinada ao mercado industrial global, ou simplesmente, produção de *commodities*. Em outras palavras, era o agronegócio entrando em Terra Indígena.

Neste caso, entrava pela porta da frente, num contexto bastante favorável de um governo federal, eleito em 2018, disposto a abrir a porteira dos territórios dos povos originários para o agronegócio, a mineração e as madeireiras sem demarcar um centímetro a mais de terras, nas palavras do então candidato e futuro presidente da República Jair Bolsonaro. No parlamento, o agronegócio elegeu, na votação daquele ano, a – mais uma vez – maior bancada do Congresso Nacional, com 243 deputados e 39 senadores inscritos na Frente Parlamentar Agropecuária (FPA), o nome oficial da bancada ruralista. Esse cenário macropolítico refletia-se nas movimentações locais em reuniões entre fazendeiros e indígenas ou na inclusão inédita do tema de “empreendimento indígena” na

minúscula quando tem um sentido adjetivo. Convencionamos grifar as palavras na língua a'uwẽ em itálico, utilizando a grafia proposta pelos missionários evangélicos e salesianos, que é a mais utilizada nas TI Sangradouro, São Marcos, Marechal Rondon e Parabubure, com as quais trabalhamos diretamente.

4 Dados da Produção Agrícola Municipal 2021 do IBGE, disponíveis em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/economicas/agricultura-e-pecuaria/9117-producao-agricola-municipal-culturas-temporarias-e-permanentes.html?=&t=destaques>

programação da Farm Show em 2019, maior evento agropecuário de Primavera do Leste.

O Projeto Independência Indígena, apelidado pelos indígenas de AgroXavante, surgia rodeado de expectativas e desconfianças, pois finalmente essas articulações e arranjos se materializavam. Muitas comunidades da TI Sangradouro estavam animadas com a possibilidade de conseguir um retorno financeiro para alterar o quadro de abandono e descaso em que se encontra(va)m. Já outras lideranças denunciavam que o projeto era, na verdade, um arrendamento – vedado pela Constituição Federal brasileira – travestido de atividade de etnodesenvolvimento.

Não era, porém, a única e muito menos a primeira vez em que o agronegócio se aventurava na terra demarcada para os A'uwẽ. Em períodos anteriores, ele havia sido convidado por projetos governamentais ou de iniciativa de entidades ruralistas para alojar-se em seu interior. O mais emblemático deles, conhecido como Projeto Xavante, aconteceu a partir da metade da década de 1970.

Dentro da visão desenvolvimentista e integracionista dos governos militares, o projeto executado pela Funai visava à plantação de lavouras pelos A'uwẽ, principalmente de arroz, cuja produção era destinada à alimentação das comunidades e comercialização de excedentes. Ainda que o projeto tenha sido encerrado no início da década seguinte, Aracy Lopes da Silva, antropóloga que estudou este povo, aponta suas drásticas e duradouras consequências em diversos âmbitos da vida a'uwẽ:

[...] houve interferências na economia tradicional e nas condições nutricionais e de saúde em função da introdução de novas relações de trabalho, inclusive assalariadas [...] e da ênfase na agricultura monocultora associada ao desmatamento (que diminuiu ainda mais as chances de caça e de coleta fazendo com que a carne e vários itens da dieta tradicional fossem substituídos basicamente por arroz, ou seja, uma substituição de proteína animal ou vegetal por amido). (Lopes da Silva, 1992, p.377)

Com a maior população indígena de Mato Grosso, o povo A'uwẽ soma mais de 22 mil pessoas,⁵ que residem, em sua maioria, em nove Terras Indígenas demarcadas. Seu antigo domínio territorial foi fragmentado, reduzido e entrecortado por cidades, fazendas e estradas. Neste contexto, é tentador considerar cada uma das Terras Indígenas a'uwẽ uma ilha em meio ao reinado do agronegócio que se instalou no estado de Mato Grosso, entretanto, elas não existem isoladamente. Se a metáfora insular cabe à realidade espacial a'uwẽ, partimos da compreensão de que sua configuração se aproxima mais de um arquipélago, uma cadeia de origem comum na qual as ilhas fazem parte de um conjunto, que interage constantemente entre si e, também, com o mar ao redor.

A TI Sangradouro, especificamente, localizada a 50 quilômetros de Primavera do Leste e rodeada por plantações de soja e pastagens por todos os lados, tem um histórico de arrendamentos ilegais e projetos para o plantio de soja e outras *commodities*. Não por acaso, a escolhemos como estudo de caso nesta pesquisa justamente pela sua relação próxima com o agronegócio, que se expressa inclusive no já citado Projeto Independência Indígena.

Trabalhando desde 2010 com o povo A'uwẽ, observei a construção e o desenvolvimento desse projeto, tentando compreender as implicações do agronegócio em um território indígena. De que forma ele ameaça os territórios a'uwẽ? O que muda na territorialidade deste povo quando uma área de mil hectares é desmatada e sua fisionomia e uso são completamente alterados?

É necessário compreender, no entanto, como o agronegócio se espacializa no âmbito local. Trata-se de um avanço por vezes silencioso, num processo imperceptível e invisibilizado de expropriações, desmatamento e capitalização. De repente salta aos olhos uma placa na beira da estrada ou um projeto grandioso, porém, seus passos já estavam sendo desenhados espacial e politicamente. Logo, este estudo é instigado a compreender também como o agronegócio

5 Segundo dados colhidos com o Distrito Sanitário Especial Indígena (Dsei) Xavante, em março de 2023, a população a'uwẽ era de 24.761 pessoas.

atua em relação a uma produção do espaço tão discrepantemente diferenciada, como aquela empreendida de forma específica por cada povo indígena.

Viver em Mato Grosso – e trabalhar com povos indígenas – escancara a oposição entre o poder do agronegócio materializado em quilômetros de lavouras de *commodities* com tecnologia de ponta e a diversidade de povos originários, seus modos próprios de viver e de se relacionar com a terra.

Mudei-me de São Paulo para Mato Grosso em 2009, quando fui trabalhar como bióloga ao lado de camponeses assentados, com agrofloresta e recuperação de matas ciliares em São Félix do Araguaia. Conhecer o Vale do Araguaia mato-grossense, as pessoas e suas histórias, trouxe à tona a conflitualidade nua e crua nesta realidade que Pedro Casaldáliga tanto lutou para denunciar e transformar. Posseiros, coronéis, indígenas, “gaúchos”,⁶ peões, fazendeiros, grileiros, pistoleiros, assentados são alguns dos personagens que compõem a história concreta e atual deste canto do Brasil, que tanto se assemelha a outros cantos que produzem a história do país.

No final de 2010, me tornei servidora pública federal ao assumir uma vaga de indigenista especializada na Fundação Nacional do Índio (Funai). Lotada no leste de Mato Grosso desde então, já fiz de tudo na Coordenação Técnica Local em Nova Xavantina, onde trabalhei sete anos, e na Coordenação Regional Xavante, em Barra do Garças, onde estou desde 2017: assistência às roças de toco,⁷ encontros de mulheres, conferências de política indigenista,

6 Assim como tantos outros lugares do interior do Brasil, nessa região denomina-se correntemente como “gaúcho” os sulistas que migraram para esta região a partir da década de 1970 atraídos pela política de colonização privada do governo militar, que visava modernizar a agricultura mecanizada nas áreas de fronteira agrícola. Este tema será mais bem explorado no capítulo 3.

7 São roças tradicionais indígenas cultivadas no âmbito familiar, também aprendidas por camponeses, nas quais são abertas clareiras nas florestas, cujos restos são queimados para o plantio de roça por alguns anos. Posteriormente a área é abandonada e abre-se a roça em outra clareira, enquanto esta área recupera sua vegetação nativa. Em outras regiões, são conhecidas como roça de coivara ou de corte e queima.

articulações sobre saúde mental e alcoolismo, distribuição de sementes e ferramentas, monitoramento territorial, mutirões de plantios agroflorestais, recuperação de áreas degradadas, coleta de sementes, acompanhamento de casos de vulnerabilidade social, adoção ou violência doméstica, processos de salário-maternidade e aposentadoria rural, mostras de cinema indígena, oficinas culturais entre muitas outras atividades.

Quando temos a vivência próxima e direta, conseguimos apreender processos e transformações sutis ou nas entrelinhas que tornam a realidade mais complexa e interessante do que em uma escala mais afastada. Mas deparamos também com a dificuldade de situar essas percepções corriqueiras em um processo mais amplo e coordenado.

Este livro é fruto do trabalho de pesquisa que resultou na dissertação de mestrado que apresentei sob orientação do professor José Sobreiro Filho em março de 2023 ao Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Territorial na América Latina e Caribe (TerritoriAL), do Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais (IPPRI) da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp) (Ribeiro, 2023).

O pano de fundo desta obra é, sem dúvida, a espacialização do agronegócio no contexto do povo A'uwẽ em Mato Grosso. Compreender as concepções e práticas geográficas deste povo, por outro lado, é parte fundamental da pesquisa, pois acessar – ainda que limitada pela tradução cultural – estes conhecimentos nos instrumentalizam para conseguir desenvolver uma análise territorial que se debruce sobre os conflitos e as contradições presentes considerando a perspectiva autêntica (*uptabi*) deste povo, na qual a categoria *Ró* se torna central. Mais além, a discussão acerca do olhar a'uwẽ sobre o espaço tem muito a contribuir para a própria construção da leitura geográfica sobre a relação conflituosa entre agronegócio e povos originários, e entre estes e o Estado. Portanto, buscamos compreender o agronegócio a partir da luta e da resistência dos A'uwẽ e das suas perspectivas e interesses. Cabe pontuar, é claro, que isto é realizado a partir do lugar de fala de uma pesquisadora não indígena e servidora do órgão indigenista estatal.

É neste cenário que apresentamos o objetivo da pesquisa de analisar as estratégias de avanços do agronegócio e de resistências do povo A'uwẽ na Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande, em Mato Grosso, buscando contribuir para a leitura de um território em disputa e para a compreensão dos desafios territoriais dos povos indígenas na atualidade.

Partimos da concepção de que a territorialização do agronegócio e de povos indígenas são processos de diferenciação espacial caracterizados pela conflitualidade gerada por territorialidades divergentes. Nesta dinâmica, o agronegócio possui a hegemonia territorial e econômica, cujos avanços sobre os territórios indígenas são parte das estratégias para a acumulação por espoliação.

O avanço da espoliação gera violência e ainda cooptação, mas também resistência. O geógrafo David Harvey, um dos mais respeitados pensadores marxistas da atualidade, assinala que “o caminho da acumulação capitalista seguirá *por onde a resistência for mais fraca*. É tarefa das análises histórica e teórica identificar esses pontos de menor resistência, de maior fragilidade” (Harvey, 2005, p.71, grifos do autor). O acirramento das contradições – intensificado em quatro anos do governo Bolsonaro, cuja política baseou-se em ignorar as diferenças e, de certa forma, exterminar o diferente – tem tornado a conflitualidade cada vez mais visível. O Caderno de Conflitos no Campo da Comissão Pastoral da Terra contabilizou 1.768 casos de conflitos em 2021, superados somente pelos 2.054 que envolveram quase um milhão de pessoas no ano anterior (CPT, 2022). Esses foram os dois anos com maior número de conflitos no campo da última década, concentrados na Amazônia e prioritariamente contra povos indígenas.

Em um contexto de reprimarização da economia brasileira sustentada pela ampliação dos processos de acumulação por espoliação, não é de admirar que os conflitos estejam concentrados em regiões caracterizadas pelo avanço da fronteira agrícola sobre espaços pouco capitalizados, ambientalmente conservados e habitados por comunidades tradicionais e originárias.

É preciso, no entanto, voltar alguns passos e compreender as maneiras como o povo A'uwẽ se relaciona com o espaço em que vive

e como expressa sua territorialidade. É sobre estas questões que trata o primeiro capítulo deste livro, que tem como objetivo interpretar a forma a'uwê de estar no mundo, que se reflete em sua territorialidade e em suas concepções sobre o espaço e o tempo, para compreender de que formas essa territorialidade e essa visão de mundo se expressam nos posicionamentos e nas estratégias a'uwê diante do avanço do agronegócio.

A partir destas discussões, no capítulo seguinte, buscamos apreender as dinâmicas territoriais históricas que se desenvolvem a partir das transformações na territorialidade decorrentes do contato com a sociedade não indígena e em especial, da demarcação das suas Terras Indígenas. Focamos na história da TI Sangradouro/Volta Grande, em especial, na narrativa da chegada do primeiro grupo àquele novo território.

Nos terceiro e quarto capítulos, voltamos nosso olhar para compreender a territorialização do agronegócio naquelas terras que eram, então, dos povos originários em Mato Grosso, especificamente do povo A'uwê. Para tanto, nos propomos investigar e mapear as transformações históricas ocorridas no domínio territorial a'uwê a partir do avanço da fronteira não indígena como forma de acumulação de capital. A ocupação não indígena é um processo relativamente recente no leste do estado, desde o início do século XX. A análise fundamenta-se no conceito de acumulação por espoliação de David Harvey. Em outras palavras, o roubo e a expropriação são mecanismos correntes de acumulação complementar àquela advinda da mais-valia criada no processo de produção, circulação e venda de mercadorias.

Neste contexto, o Estado tem importante papel para normatizar a espoliação e, em particular, regulamentar a propriedade privada capitalista como relação universal das pessoas com a terra. É o Estado também responsável pela permissividade da entrada do agronegócio nas Terras Indígenas, como se verifica nos dois momentos descritos no quinto e último capítulo: o Projeto Xavante na década de 1970 e o Programa de Apoio à Sociedade Indígena Xavante da TI Sangradouro nos anos 2000. A partir do estudo destes dois projetos agrícolas desenvolvidos na TI Sangradouro/Volta

Grande, buscamos analisar as estratégias de avanço do agronegócio no interior das Terras Indígenas e as estratégias de resistências do povo A'uwẽ à essa territorialização. Ainda que envolvidas de contradições, desafios e conflitos internos, as estratégias a'uwẽ nos permite ricos ensinamentos, tanto na sua luta pela autodeterminação como no reconhecimento e valorização de outras geografias possíveis.

Notas metodológicas

Esta investigação parte da realidade concreta local, de servidora da Funai e do povo A'uwẽ no leste mato-grossense, e procura articulá-la como parte do movimento totalizante do capital. Como base metodológica, está o desafio dialético, a partir de Marx, entre o observado e a elaboração intelectual, de articular teoria e prática de forma crítica:

O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação. Na primeira via, a representação plena foi volatilizada em uma determinação abstrata; na segunda, as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento. (Marx, 2011a, p.77-78)

Neste sentido, numa concepção materialista e histórica, a teoria não tem sua origem nem sua finalidade em si mesma, sua base e o seu sentido de ser estão no concreto, e mais ainda, na possibilidade de sua transformação. Ou seja, procura-se uma produção de conhecimento ancorada na práxis, enquanto processo contínuo e inacabado de ação e reflexão dialógicos e críticos para a transformação da realidade (Brandão; Borges, 2007).

Para apreender a realidade enquanto processo, assumimos três categorias teórico-metodológicas centrais, conforme Netto

(2011): a totalidade, a contradição e a mediação. A concepção de totalidade nos permite assumir que os processos observados são complexos e devem ser estudados com profundidade em suas inúmeras contradições, relações e articulações. Na análise, buscamos identificar as contradições que resultam das dinâmicas e relações que se estabelecem nesse cenário de disputa territorial. Destacamos, assim, os conflitos – identificando-os, descrevendo-os – pois são eles os indicadores das contradições presentes nos processos observados.

Concebemos que o caminho metodológico escolhido é também complexo e desafiador, ainda mais considerando que estamos estudando uma relação interétnica, que envolve diferentes concepções de mundo. Ressalvamos que consideramos a perspectiva de Marx sobre a diversidade de organizações sociais – fruto do seu tempo e contexto, como ele mesmo nos ensinou – linear, progressiva e eurocêntrica. Por isso, lançamos mão complementarmente, conforme apresentaremos mais adiante, de metodologias pensadas para a pesquisa que pressupõe o diálogo de saberes e a valorização do conhecimento não científico.

As bases técnicas metodológicas da pesquisa incluíram a leitura de estudos acadêmicos, de notícias de jornais e de publicações de organizações indígenas, indigenistas e ligadas ao agronegócio. Ademais, realizamos trabalho de campo, entrevistas, levantamento de dados secundários e produção de mapas.

Para o estudo sobre o espaço, baseamo-nos sobretudo nas obras *A produção do espaço*, de Henri Lefebvre (2013) e *A natureza do espaço*, de Milton Santos (2012), nas quais os autores desenvolveram suas discussões fundamentais sobre o espaço. Já na discussão a respeito do território e conceitos relacionados, como territorialidade e conflitos territoriais, lançamos mão de produções de autores como Claude Raffestin (1993), Bernardo Mançano Fernandes (2008, 2013) e Marcelo Lopes de Souza (2000). Os trabalhos da geógrafa Maria Lúcia Gomide (2009), da geógrafa e antropóloga Maria Inês Ladeira (2008) e da antropóloga Dominique Gallois (2004) nortearam a análise sobre o espaço e o território para povos indígenas.

Amparamos a compreensão da ocupação do território pelos A'uwẽ em estudos pioneiros sobre este povo de etnógrafos, como David Maybury-Lewis e sua etnografia clássica sobre este povo *A sociedade Xavante* (1984), artigos de Aracy Lopes da Silva (1984, 1992) e o excelente *Performance de Sonhos*, de Laura Graham (2018). Num estudo que pressupõe a diferença entre concepções de mundo de povos diferentes, a Antropologia e o método etnográfico oferecem importante contribuição para a compreensão dos entendimentos do outro e elucidação de estranhamentos. Também foram preciosas as leituras de estudos sobre os fatores políticos, sociais, ambientais e econômicos que atuam para a configuração atual de apropriação do espaço em questão e de outras comunidades indígenas, tanto no campo da Geografia e Antropologia, como de outras ciências humanas. Destacamos Seth Garfield (2011) e Cláudia Menezes (1982, 1984) na perspectiva histórica recente deste povo, e sua relação com a população não indígena, como a Marcha para o Oeste, as missões católicas salesianas e a luta pela demarcação das suas terras. A leitura de dissertações e outras produções acadêmicas elaboradas por indígenas a'uwẽ também apoiou na compreensão de aspectos históricos, antropológicos e sociológicos a partir da análise própria de seus pesquisadores, como Aquilino Tserẽ'ubu'õ Tsi'ruí'a (2012) e Fábio Ubre'a Abdzu (2020).

Para o embasamento teórico do terceiro e quarto capítulos, foram realizadas leituras sobre os conceitos de fronteira, acumulação por espoliação e capitalismo dependente. O autor de referência para a discussão sobre fronteira foi José de Souza Martins (1994a, 1994b, 1996). Para a acumulação por espoliação, remetemos a obras basilares sobre o tema, partindo de Karl Marx (2011b), Rosa Luxemburgo (1970) e David Harvey (2004). Por fim, baseamos nossa compreensão sobre capitalismo dependente a partir de autores da Teoria Marxista da Dependência, em especial Ruy Mauro Marini (2013, 2017), que propôs a dependência como algo dialético, e, mais contemporaneamente, o economista Marcelo Carcanholo (2013). Complementarmente, buscamos autores que estudaram o papel do capital portador de juros e capital fictício no agronegócio

contemporâneo, como Layza Soares (2020), Fábio Pitta e M. Luísa Mendonça (2013).

Entretanto, o cerne metodológico da pesquisa geográfica é o trabalho de campo. Neste estudo, adaptamos a metodologia a partir das relações já estabelecidas entre a pesquisadora e as comunidades indígenas, mas também das condições – novas e limitantes – impostas pela emergência do novo coronavírus. Em especial, o acesso a Terras Indígenas ficou restrito durante o estado de pandemia, com impedimento à entrada para desenvolvimento de estudos durante quase toda esta pesquisa. Por outro lado, o trabalho de campo foi moldado pelo acesso constante e contínuo às lideranças a'uwẽ, às comunidades e às Terras Indígenas em razão do trabalho que desenvolvo na Coordenação Regional Xavante da Funai, em Barra do Garças.

Valemo-nos de elementos de metodologias com abordagem qualitativa, como a observação participante, a etnografia e a pesquisa participante, adaptados para o contexto de inserção na comunidade por meio do trabalho como servidora indigenista da Funai. Em comum, estas metodologias priorizam um trabalho de campo caracterizado pela participação continuada da pesquisadora nas atividades cotidianas da comunidade e pela interação e observação como método de levantamento de informações de maneira sistemática.

A observação participante está ancorada em quatro aspectos principais, segundo a antropóloga Alpa Shah (2020): envolvimento de longo prazo; desvelamento das relações sociais de um grupo de pessoas e de seus processos sociais; estudo dos diferentes aspectos da vida social de maneira integrada; e a relação dialética entre intimidade e distanciamento, ou seja, a diferença e o estranhamento são requisitos para a efetiva observação participante, juntamente com o reconhecimento e a aliança construídos no processo entre pesquisadora e sujeitos da pesquisa.

Com um enfoque mais ativo e militante, a pesquisa participante, também conhecida como pesquisa-ação, ascendeu nas décadas de 1960 e 1970 na América Latina a partir do processo de colaboração e troca de saberes entre aqueles que detêm conhecimentos considerados eruditos ou acadêmicos e grupos comunitários ou

movimentos sociais com seus conhecimentos próprios. Carlos Brandão e Maristela Borges (2007) reiteram que esta pesquisa deve partir da realidade concreta da vida cotidiana das pessoas e de seus coletivos, tomada como uma totalidade em sua estrutura e dinâmica. Nesta perspectiva, não cabe realizar uma pesquisa na qual os A'uwẽ são meros informantes para o levantamento de dados que interessem prioritariamente ao debate acadêmico. Isto posto, a pesquisadora assume um compromisso social, político e ideológico com a comunidade e suas causas, em que a autonomia dos sujeitos é o propósito inicial e o horizonte final da pesquisa.

Esta metodologia prioriza a unidade entre teoria e prática, na qual os necessários aportes teóricos devem ser constantemente contrapostos às práticas vivenciadas e observadas, de modo que a pesquisadora busque aprimorar sua análise e discussão teórica com base naquilo que é de fato observado. Além disso, quando a teoria não se distancia da prática devemos reconhecer que a pesquisa também incide na realidade estudada. Por isso, a pesquisa participante tem como base a práxis.

Esta rápida pincelada sobre os aspectos fundamentais que caracterizam a observação participante e a pesquisa participante é suficiente para demonstrar a magnitude do desafio a que essas diferentes metodologias qualitativas se propõem, algo que nem sempre conseguimos na prática. Nas palavras de Alpa Shah sobre a observação participante:

Ela exige que mergulhemos profundamente no mar da vida de outras pessoas e encontremos uma maneira de nadar com elas. Requer comprometimento, resistência, improvisação constante, humildade, sociabilidade e capacidade de se entregar por e para os outros. Implica, também, a capacidade de recuperar-se e de estar preparado para repensar, a partir desta posição, tudo o que se pensava saber. E então, é necessário nadar de volta à costa e estar preparado para o fato de que essa costa será quase sempre diferente daquela na qual se iniciou. Esse mergulho no mar é arriscado. (Shah, 2020, p.384)

Diante dessas questões, a pesquisa utilizou elementos, aspectos e princípios da observação participante, pois se trata de metodologia que dialoga não apenas com a relação já estabelecida da pesquisadora com os sujeitos pesquisados, mas também se conecta com diretrizes e nortes do fazer científico a que esta pesquisa se propõe. Também tem como base princípios da pesquisa-ação, uma vez que é um estudo que se desenvolve no decorrer de um trabalho prático e atuante da pesquisadora juntamente com as comunidades indígenas, seja como profissional, seja como militante indigenista. Neste contexto, teoria e prática se mesclam na pesquisa, que assume um compromisso com as comunidades.

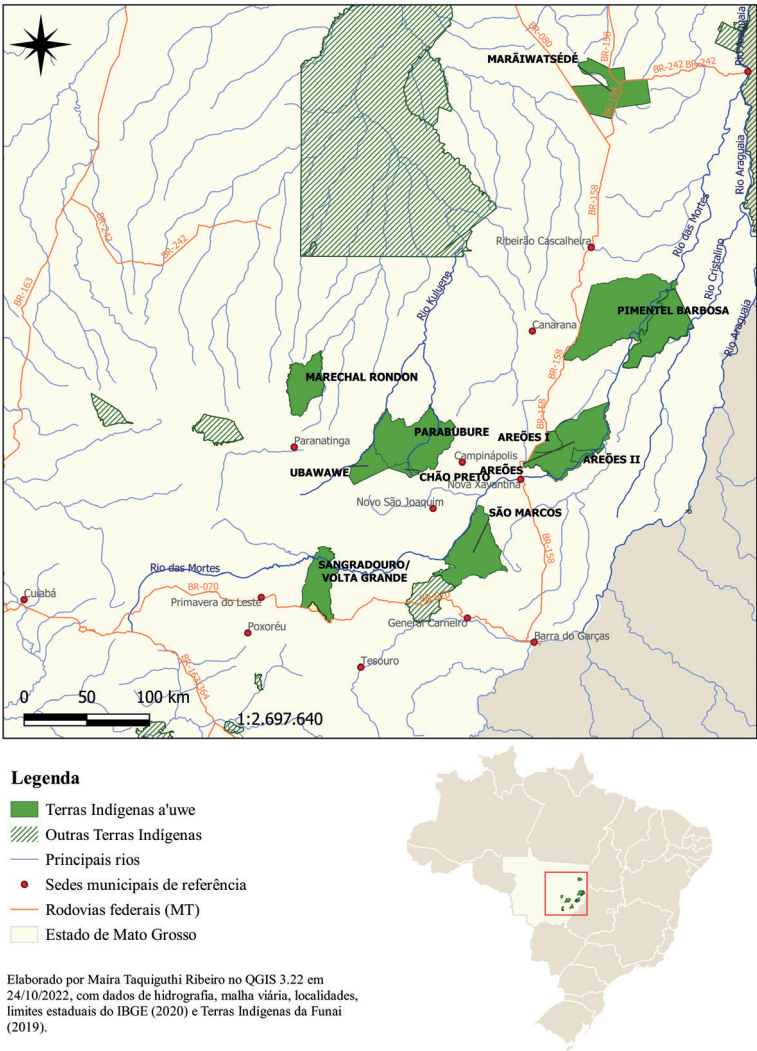
Há, porém, adaptações, nas quais incorremos neste estudo em função de que minha inserção de pesquisa na comunidade ocorreu no contexto do trabalho técnico e das viagens de campo que já desenvolvo enquanto indigenista especializada na Funai desde 2010. Trata-se de uma relação de longo prazo e comprometimento, mas que não envolve imersão numa mesma comunidade por um período contínuo, mas um trabalho profissional balizado por objetivos e atividades planejadas a partir das necessidades institucionais. Portanto, deve-se considerar, para o levantamento de dados em campo, tanto as limitações impostas pela representação institucional como as restrições necessárias para evitar conflitos de interesse nas atividades profissionais e, acima de tudo, assumir as contradições para o desenvolvimento da pesquisa.

O trabalho de indigenista na Funai exige um posicionamento firme de respeito e proteção à autodeterminação e aos direitos do povo A'uwẽ e de qualquer outro povo indígena. Mas ser servidora do Estado, o que, para muitas pessoas, se confunde com ser parte do governo em gestão, é uma condição contraditória que acompanha minha vivência com o povo A'uwẽ. A relação de controle que o Estado busca ter com os povos indígenas interfere, no plano local, em minha relação com a maioria das comunidades a'uwẽ. Assim, caracteriza-se pela tensão institucional da assistência sempre insuficiente, da falta de diálogo, da descontinuidade, das políticas públicas equivocadas ou incompletas, da estrutura verticalizada e

hierárquica, da sua burocracia e sucateamento e das condições precarizadas e limitadas em que atuamos.

No entanto, por meio do meu trabalho tenho acesso constante aos indígenas e às questões que envolvem os A'uwẽ, atualizando-me das principais questões, conflitos ou informações que circulam. Mesmo em Barra do Garças, estou sempre em contato com indígenas que vão à cidade para resolver questões institucionais, econômicas ou políticas, sendo também um dos espaços nos quais suas lutas territoriais são travadas. Com a disseminação dos aplicativos de mensageria, a comunicação com os indígenas nas aldeias se tornou muito mais próxima e acessível. Além disso, faz parte da minha função profissional fazer viagens às Terras Indígenas com as quais trabalho, atualmente seis, todas a'uwẽ. Em geral, são viagens de um a cinco dias, com pernoite em cidades próximas ou nas próprias aldeias. Por meio deste trabalho e da minha convivência e amizade com as comunidades indígenas, conheci todas as nove Terras a'uwẽ habitadas, são elas: São Marcos, Parabubure, Chão Preto, Ubawawe, Sangradouro/Volta Grande, Marechal Rondon, Marãiwatsédé, Areões e Pimentel Barbosa (Mapa 1). As três últimas não fazem parte da jurisdição da Coordenação Regional Xavante da Funai, onde trabalho, com sede em Barra do Garças.

Mapa 1 – Localização das Terras Indígenas a’uwê⁸



Fonte: Ribeiro, 2023

8 Incluímos neste mapa as principais localidades e pontos de referência que são citados no decorrer da pesquisa, como cidades, rodovias, rios e Terras Indígenas, para ajudar o leitor a se localizar ao longo do texto.

Ao longo dos últimos doze anos de convívio com comunidades a'uwẽ, presenciei e, quando possível, participei de diversos rituais deste povo, contribuindo para o olhar, as reflexões e as análises expostas neste estudo. Assim, acompanhei diferentes fases do *Danhõno*⁹ (o rito de passagem dos meninos para a vida adulta, conhecido em português como furação de orelha), *Oi'ó* (a luta dos meninos realizada anualmente), *Adabatsa* (o “casamento” no qual o noivo presenteia a família da noiva com abundante carne de caça e a noiva é apresentada no centro da aldeia com ornamentos específicos), *Wa'i* (luta corporal, na qual fui derrotada em questão de segundos para delírio do público), *Uiwede* (corrida de tora de buriti, que certa vez tentei carregar, mas que também ficou por questão de segundos no meu ombro), diversos tipos de *Danho're* (cantos acompanhados de danças circulares) entre outros. Apesar de já estar convivendo com os A'uwẽ durante a realização do último *Wai'a* em 2015, um importante ritual de iniciação espiritual masculina que ocorre a cada quinze anos aproximadamente, nunca o presenciei, justamente por ser proibido para mulheres.

É importante pontuar que, mesmo que exista a participação das mulheres na maioria dos rituais, os homens são inegavelmente seus protagonistas. Desta forma, ser mulher molda a minha vivência e minha perspectiva não somente sobre estes rituais, mas também sobre diversos outros aspectos da vida a'uwẽ e ainda sobre como e quais informações eu consigo acessar. Metodologicamente, é importante destacar a relevância dessa questão numa sociedade na qual as responsabilidades e tarefas de homens e mulheres são precisamente delimitadas e separadas.

Neste sentido, a maior parte das interlocuções foi realizada com homens, que assumem as funções de liderança e comando dentro da organização social a'uwẽ e, particularmente, nas relações interétnicas estabelecidas pelas comunidades com pesquisadores não indígenas e com órgãos governamentais. Por outro lado, o fato de

9 No Glossário ao final do livro, o leitor poderá conferir os significados das palavras na língua xavante citadas ao longo do texto.

ser mulher e de trabalhar com atividades específicas relacionadas às mulheres facilitou a aproximação e o acesso às *pi'ô* (mulheres *a'uwê*), em especial àquelas que são lideranças e referências femininas, com as quais fiz entrevistas individuais. Podemos afirmar, assim, que me encontro na intersecção entre o universo das atividades e dos temas que cabem prioritariamente aos homens (de diplomacia interétnica, da política e dos discursos públicos) e a aproximação com as mulheres por causa de minha condição e identificação e como referência no trabalho com elas pela Funai.

A questão linguística também deve ser destacada, uma vez que todo povo *A'uwê* comunica-se na língua materna, chamada *a'uwê mreme*, pertencente à família Jê do tronco linguístico Macro-Jê. Apesar da longa convivência e de ter empreendido estudos na *a'uwê mreme*, ainda possuo conhecimento rudimentar e a minha interação com os *A'uwê* perpassa pela língua portuguesa, que é falada e compreendida pela maioria das pessoas adultas nas aldeias, ainda que de forma básica em alguns casos. Esta é notadamente uma limitação da pesquisa, uma vez que minha observação participante não conseguiu captar as conversas que não eram direcionadas para mim ou para outras pessoas não indígenas. Em algumas situações, pude contar com o apoio de colegas *a'uwê* tradutores que me repassaram o teor das discussões ou conversas que estavam ocorrendo.

Desde 2020, atuo no Serviço de Gestão Ambiental e Territorial (Segat) da Coordenação Regional Xavante, em Barra do Garças (MT). Neste setor, tenho me dedicado principalmente a atividades de gestão ambiental e segurança alimentar. Após um longo período de trabalho remoto durante a pandemia de Covid-19, retornei às atividades em campo na Funai a partir do segundo semestre de 2021, com agenda intensa.

Nas viagens, realizamos atividades como oficinas, visitas técnicas de acompanhamento, reuniões e mutirões com as comunidades indígenas direcionados para a recuperação ambiental e o incentivo à alimentação tradicional, como plantio de árvores, troca de sementes e coleta de frutos e raízes. Estar envolvida em atividades e reflexões sobre gestão do território e a relação com o ambiente me permitiu

discutir com as comunidades sobre a história, as mudanças, as dificuldades e os desafios percebidos por elas. Ao todo, participei de 18 viagens a trabalho em Terras Indígenas, que somaram 68 dias, entre agosto de 2021 e setembro de 2022, das quais 7 foram para a TI Sangradouro (totalizando 26 dias), 10 viagens para outras Terras Indígenas a'uwẽ (totalizando 37 dias) e 1 viagem para uma oficina de recuperação ambiental, com duração de 5 dias, com representantes de associações indígenas de diferentes povos do Cerrado na TI Cachoeirinha no Mato Grosso do Sul.

Foram estas viagens, realizadas com o objetivo de desenvolver atividades como as citadas acima, que constituíram a base para as observações, vivências e coletas de informações em campo para a pesquisa. Complementarmente, realizamos entrevistas semiestruturadas com oito indígenas a'uwẽ e um servidor não indígena aposentado da Funai. Todos os entrevistados a'uwẽ são considerados adultos maduros, de acordo com a organização educativa e social, dividida por grupos etários, procedimento que será mais bem detalhado no Capítulo 1. São, portanto, homens e mulheres que já possuem vivência e participação na vida social. Quanto mais velha a pessoa a'uwẽ, maior é a experiência e o conhecimento e, consequentemente, o respeito pela sua palavra. As pessoas entrevistadas exercem papel de liderança nas suas aldeias (em alguns casos, além delas), em diferentes funções. Desta maneira, entrevistamos sujeitos em posições como cacique – ou seja, a liderança da aldeia escolhida pela comunidade –, professor da escola indígena, funcionário da Funai ou da saúde indígena ou, ainda, pessoa em cargo de direção em organização ligada ao movimento indígena. Em geral, são pessoas com curso superior e que trabalham em cargos de emprego formal – em sua maioria público – para as comunidades a'uwẽ.

Foram entrevistados majoritariamente homens, mas também foram feitas entrevistas com três lideranças femininas. Priorizamos comunicações com lideranças da Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande, porém, tendo contato e convívio com outras comunidades a'uwẽ, tivemos a oportunidade de entrevistar lideranças da TI São Marcos e Parabubure, considerando que se trata de um só povo,

cujos membros possuem relações de parentesco e proximidade com as comunidades das diferentes Terras Indígenas. Como sustentamos nesta pesquisa, elas organizam-se mais como um arquipélago em rede em meio ao território delimitado não indígena do que propriamente como ilhas isoladas. Igualmente, consideramos que as viagens realizadas para outras Terras Indígenas a'uwẽ e até de outro povo também são campo para observação sobre debate e uso do território nas suas diferentes dimensões.

A maior parte das entrevistas ocorreu em encontros na cidade ou por telefone, porém, algumas também aconteceram nas aldeias. As entrevistas foram feitas em português, gravadas sob autorização verbal e transcritas por mim. Também utilizei subsidiariamente o material coletado para pesquisa conjunta com Eduardo Santos Gonçalves Monteiro e Oscar Wa'rãiwẽ Urebeté (Wa'rãiwẽ Urebeté et al., 2022) a partir dos depoimentos na língua materna dos anciãos da TI São Marcos em encontro realizado na aldeia São Marcos em maio de 2022 e traduzidos por Wa'rãiwẽ Urebeté.

As entrevistas semiestruturadas foram complementadas por comunicações pessoais com três profissionais a'uwẽ da TI São Marcos que atuam em órgãos como a Funai ou a educação indígena, que tanto possuem conhecimentos aprofundados do seu modo de ser e viver, quanto amplo convívio com a sociedade não indígena, que lhes permite compreender melhor nossas dúvidas e estranhamentos.

Para os A'uwẽ, uma das principais formas de aprendizado e produção do conhecimento próprio deste povo é por meio da oralidade, da retórica dos discursos, da contação de histórias, das reuniões públicas ou familiares, etc. Neste sentido, as entrevistas, juntamente com a observação participante, foram a base para buscar compreender os conceitos e concepções geográficos próprios dos A'uwẽ e ainda as tensões, conflitos e contradições entre suas práticas e concepções e aquelas hegemônica não indígena.

1

RÓ, TERRA SEM LIMITES

Para compreender como é a construção do conhecimento e práxis a'uwê acerca de suas concepções sobre o espaço e o tempo, ou algo próximo ao que nós, não indígenas, chamamos de Geografia, partimos de uma pergunta geradora: como um espaço torna-se território a'uwê. Em outras palavras, como é a apropriação do espaço por esse povo?

Percebemos no transcorrer da investigação, que, para um povo que possui uma forma indissociável de construção do conhecimento, estudar a apropriação do espaço significa investigar as noções próprias sobre a existência a'uwê em si e do mundo como um todo, a partir da sua perspectiva. Aquela questão inicial tornou-se incompleta, sendo substituída aos poucos pela abrangente pergunta “como é o mundo a'uwê?” e ainda “como ele se choca com o mundo não indígena – ocidental e do capital – que o invadiu?”. Percorrer com o leitor a trajetória que conduz da primeira à segunda questão é o fio condutor que propomos aqui.

Neste sentido, seguimos o caminho metodológico proposto por Marx (2010) de estudar uma totalidade a partir da busca, naquilo que é observado, pelas categorias principais para a explicação daquela realidade, que seriam as categorias mais simples. Iniciamos nossa exposição a partir de categorias, que não diríamos que são as mais simples, mas com certeza são categorias-chave para a discussão

em questão: o espaço e o território, para a Geografia ocidental, e *Ró*, para os A'uwê. Poderíamos considerá-las categorias-resumo da totalidade estudada, que são mais densas e centrais para a investigação e exposição.

Concebemos que, conforme Marx, “as categorias expressam formas de ser, determinações de existência, com frequência somente aspectos singulares, dessa sociedade determinada, desse sujeito” (Marx, 2011a, p.85). Portanto, por mais universais que pareçam, as categorias se constroem pela lógica interna da sociedade que a criou, histórica e materialmente produzidas. Sua elaboração intelectual perpassa uma reflexão dialética na qual o que é explicado e a própria explicação se constituem ao mesmo tempo.

Assim, reiteramos que os A'uwê possuem categorias próprias, que certamente expressam determinações de sua existência e forma de ser e refletem um discurso sobre si e a forma como concebem a realidade. Apresentá-las neste trabalho é uma forma de tradução cultural – e assumidamente limitada desde seu princípio – mas cuja compreensão é fundamental para basear a identificação e a análise das contradições que estão colocadas na disputa territorial que observamos.

Partimos da premissa de que é a partir das suas intencionalidades concretizadas em forma de trabalho que as pessoas transformam a natureza¹ e, conseqüentemente, produzem o espaço enquanto este reproduz suas relações sociais, dialeticamente. O trabalho humano socialmente realizado difere das atividades desenvolvidas por outros seres vivos, pois não é apenas um ato transformador. Imbuído de intencionalidade, planejamento, criatividade e aprimoramento, o trabalho produz, em última instância, a diversidade de formas de organização social humana que – já que essa análise parte do enfoque geográfico – se expressam em paisagens e ordenações espaciais

1 Aqui cabe destacar que a noção de natureza, fruto da separação dos seres humanos do restante do universo e da oposição a ele, é uma invenção cultural comum ao pensamento ocidental e de outras culturas, mas que não é universal e compartilhada, por exemplo, pelos diversos povos ameríndios.

próprias. No entanto, essa diversidade de organizações culturais, sociais, políticas, econômicas e ecológicas – às quais costumamos nos referir como “modos de vida” quando tratamos de povos tradicionais, mas podemos chamar de modos de produção da vida – não pode ser posicionada numa progressão linear de humanidade ou desenvolvimento, como ainda muitos pesquisadores do alto do etnocentrismo científico o fazem. Nessa linha “evolutiva”, a base seria formada por sociedades concebidas como mais “naturais” rumo à sociedade ocidental europeia. Sobre essa concepção, o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000) destaca que conceber sua própria sociedade como superior sobre as demais não é exclusividade da sociedade europeia, porém, esta foi a única que conseguiu difundir sua subjetividade como hegemônica em nível mundial.

Para estabelecer essa progressão linear da humanidade, utiliza-se da ausência para definir sociedades e não daquilo que ela é e produz. Ou seja, uma sociedade seria primitiva se ela não possuisse estruturas fixas, não acumulasse bens materiais, não desenvolvesse tecnologias inovadoras, não organizasse uma estrutura institucional de Estado, não criasse hierarquias sociais, não tivesse uma racionalidade e um pensamento científico, e outros tantos pressupostos da modernidade em si que ela não teria.

Um aparente “baixo” desenvolvimento das forças produtivas em certas sociedades – como parece ser o caso dos A’uwẽ – pode ser resultado de um longo processo histórico que priorizou outras dimensões da sua vida social que não a produção material. Como veremos, para um povo marcado pela mobilidade e pela dinâmica, inclusive espacial, de fato, o mínimo que se pode concluir é que parafernália da dita vida moderna ocidental não são condizentes com – e em muitos casos, despedaçam – o modo como desenvolvem sua forma própria de viver e de produzir seu espaço.

É necessário, portanto, para os não indígenas, buscar despir-se de preconceitos e sentidos comuns e assumir que nosso conhecimento sobre as culturas indígenas brasileiras, e especificamente sobre o povo A’uwẽ, é bastante limitado. Assumir, ainda, que nossa forma de conceber o mundo, moldada por uma racionalidade ocidental,

cria uma barreira a mais para entender e assimilar um outro jeito de ver as coisas. Assim, se esse estranhamento, como instrumento metodológico da observação participante, nos permite enxergar particularidades daquilo que internamente é normalizado pelo grupo, pode nos levar a incorrer em erros conceituais por falta de compreensão e ainda reproduzir preconceitos incrustados na construção ideológica que carregamos enquanto outro.

O espaço na Geografia

Foi o sociólogo e filósofo francês Henri Lefebvre, no seu clássico livro *A produção do espaço* (2013) quem propôs a compreensão do espaço como produto e, ao mesmo tempo, produtor social. Por isso mesmo, a produção do espaço é específica da sociedade que o produz. Ela não é dominante no modo de produção, porém, reúne e coordena seus diferentes aspectos numa prática. Para ele, o estudo do espaço permite apreender materialmente as relações que nele se produzem.

Lefebvre confere três dimensões indissociáveis à produção do espaço, que nos apoiam para a análise espacial que nos propomos fazer. São elas: o espaço percebido (as práticas sociais), o concebido (as representações do espaço) e o vivido (o espaço de representação). O espaço concebido é planejado e normatizado, organizado por regras e ordens estabelecidas. Ele se apresenta como neutro, como se não tivesse sido criado. No capitalismo, o espaço planejado é necessário para garantir não apenas a estratégia de reprodução do capital como também o controle social.

Por sua vez, o espaço vivido abarca simbologias e imagens construídas a partir dele. É resultado da relação das pessoas com o espaço, pois elas transformam o que – para aqueles que não vivem o espaço – seria um substrato inerte em significados próprios e identidades. Ele subverte a lógica do espaço concebido, ao recobrir simbolicamente o espaço.

Encerrando a tríade lefebvriana, o espaço percebido é produzido por meio das práticas espaciais de uma sociedade. É produzido pela

ação dos corpos sobre ele, a partir da realidade cotidiana. Podemos dizer que o espaço percebido articula as demais dimensões em si. De fato, as dimensões conferidas ao espaço por Lefebvre são dialeticamente articuladas e interagem entre si sem hierarquia ou sequência. As proposições de Lefebvre sugerem que o estudo do espaço seja realizado a partir da sua concretude, como materialização da existência das pessoas, que produzem o espaço, e não como mero substrato ou ainda abstração. Neste sentido, o espaço também contém desigualdades, conflitos e contradições.

O geógrafo Roberto Lobato Corrêa, conceitua práticas espaciais como um “conjunto de ações espacialmente localizadas que impactam diretamente sobre o espaço”, resultantes da consciência humana e que geram diferenciação espacial produzindo projetos engendrados para viabilizar a existência e a reprodução de um grupo, ou ainda, de uma sociedade, ancorados em padrões culturais em dado momento (Corrêa, 2000, p.35).

No capitalismo, o espaço tende a tornar-se uma mercadoria, por sua vez, fundamental para a própria reprodução do capital. Porém, esta mercadoria difere das demais, pois é uma totalidade em si. O caráter amplo e de sustentação da vida conferido ao espaço o torna singular, pois o espaço contém as relações sociais, mas também é um produto e ainda, um meio de produção, que pode ser mercantilizado. Tornado mercadoria, o espaço, submetido às relações de propriedade, pode ser alienado das pessoas e passa a ser estranhado por elas.

Consideramos também as contribuições do geógrafo Milton Santos, um dos mais renomados intelectuais do Brasil no século XX para o estudo do espaço. O espaço geográfico, enquanto totalidade, seria o espaço socialmente produzido, somado à natureza. Para Milton Santos, o espaço geográfico é um conjunto de sistemas, cujas técnicas são o principal elemento de transformação ao longo do tempo. Numa formulação sintética de sua concepção, Santos (2012, p.63) propõe que

[...] o espaço é formado por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, entre sistemas de objetos e sistemas de ações,

não considerados isoladamente, mas como o quadro único onde a história se dá. Sistemas de objetos condicionam a forma como se dão as ações, e, de outro lado, o sistema de ações leva à criação de objetos novos ou realiza-se sobre objetos preexistentes. É assim que o espaço encontra dinâmica e se transforma. No começo era a natureza selvagem, formada por objetos naturais que, ao longo da história, vão sendo substituídos por objetos fabricados, objetos técnicos e, mais recentemente, objetos mecanizados e, depois, cibernéticos, fazendo com que a natureza artificial tenda a funcionar como uma máquina. Através da presença desses objetos técnicos – hidrelétricas, fábricas, fazendas modernas, portos, estradas de rodagem, estradas de ferro, cidades –, o espaço é marcado por esses acréscimos, que lhe dão um conteúdo extremamente técnico.

Para Milton Santos, as técnicas são o conjunto de meios com os quais os seres humanos realizam a vida. Elas também são fruto do trabalho humano, para as quais são exercidos intencionalidade e conhecimentos, empreendidas em ações produtoras de objetos. Técnicas, ações e objetos são elementos transformadores do espaço e que, dialeticamente, reorganizam o espaço e incidem sobre a organização social e as relações sociais. Ao centrar sua análise na técnica e não no trabalho, o geógrafo brasileiro distanciou-se da abordagem marxista, para a qual o trabalho e a exploração são categorias centrais de análise e que pressupõem uma sociedade de classes.

David Harvey (2012), por sua vez, influenciado pela leitura dialética de Lefebvre, aponta três quadros de referência complementares sobre o espaço. O espaço absoluto seria o espaço em si mesmo, cuja existência estaria independente da matéria. É fixo, cartesiano, sem contradições, dúvidas ou conflitos.

Por sua vez, o espaço relativo parte da premissa de que tempo e espaço são interdependentes e devem ser entendidos como tempo-espaço e espaço-tempo. É preciso compreender o espaço no tempo e o tempo no espaço. O quadro espacial depende do que e por quem é relativizado. Assim, a distância mais curta entre dois pontos nem sempre será a linha reta que os une num plano cartesiano.

Por fim, o espaço relacional considera as subjetividades das pessoas nas suas relações com o espaço. A partir dessa noção é possível abordar o papel político das memórias coletivas nos processos espaciais. Para Harvey, os três quadros de referência são utilizados em nossas análises espaciais simultaneamente em tensão dialética entre si, ainda que tenham pesos diferentes para cada pesquisador.

A Geografia nos instrumentaliza com um arcabouço teórico de diferentes concepções, por vezes complementares ou até antagônicas. Da mesma forma, consideramos que os A'uwẽ possuem uma concepção própria de espaço. Para compreendê-la, é necessário num primeiro momento despir-se das concepções científicas ocidentais, ainda que reconheçamos que estas auxiliam na elaboração teórica que nos propomos. Sigo a provocação de David Harvey de que, ao compreender o espaço, ao mesmo tempo, absoluto, relativo e relacional em constante tensão dialética, “a questão ‘o que é o espaço?’ é por consequência substituída pela questão ‘como é que diferentes práticas humanas criam e usam diferentes concepções de espaço?’” (Harvey, 1980 apud Harvey, 2012, p.14).

A totalidade do Ró

A partir da tese da geógrafa Maria Lúcia Gomide (2009), em que estuda em profundidade o entendimento do espaço e da territorialidade a'uwẽ, e de publicações da Associação Indígena Warã, observamos que se convencionou entre não indígenas a aproximação da compreensão a'uwẽ de espaço, ou mesmo de território, como Ró, por vezes também traduzido como Cerrado. Em uma publicação dessa Associação, os anciãos Adão Top'tiro e Thiago Tseretsu, da TI Sangradouro, explicam Ró a partir da relação entre os Xavante e o Cerrado,

O Xavante depende do cerrado e o cerrado depende do Xavante.
Os animais dependem do cerrado e o cerrado depende dos animais.
Os animais dependem do Xavante e o Xavante depende dos animais.

Isso é o *Ró*. *Ró* significa tudo para os caçadores Xavante: o cerrado, os animais, os frutos, as flores, as ervas, o rio e tudo mais. [...] Antigamente, o *Ró* era assim: havia a aldeia, em volta a roça, em volta as frutas, em volta a caça junto com os espíritos, em volta mais caça e mais caça sempre junto com os espíritos. (Warã, 2000)

A definição de *Ró* trazida pelos dois anciãos a'uwê traz implícita uma noção de totalidade e de interconexão, no qual o A'uwê é parte central dessas relações. *Ró* é apresentado em círculos que partem do centro da aldeia (*warã*), local de atividades políticas e sociais por excelência, para círculos cada vez mais distantes e menos humanos.

O formato circular é recorrente nas práticas e construções a'uwê: além da aldeia em formato de semicírculo aberto, os cantos e danças são executados em círculo e esse é o formato tradicional das suas casas, apesar de, atualmente, a construção de casas circulares ter caído em desuso. Essa organização circular é característica dos povos Jê, como descreve Cláudia Menezes em sua tese em Ciências Políticas sobre a relação dos A'uwê e os missionários salesianos de São Marcos, de 1984: “Do ponto de vista Xavante [...] – e das sociedades Jê de um modo geral –, a cosmologia e os conceitos sociais são concretamente expressos no plano espacial, i. é, a aldeia é o centro do universo, relativamente independente do domínio extra-aldeia [...]” (Menezes, 1984, p.119, grifos da autora). Owa'u Ruri'õ, da aldeia Abelhinha, da TI Sangradouro, elaborou uma belíssima representação de *Ró* que capta a complexidade dessa totalidade que se expande concentricamente a partir da aldeia (Figura 1).

Quando questionada sobre o significado de *Ró*, Indiana Petsirei'õ Dumhiwe, jovem da TI Parabubure que entrevistei, explicou que “*Ró* é quando você se refere a um espaço, tipo um mato, Natureza, ou mesmo o espaço do universo, o *Ró* depende de como você coloca na sua fala também”. Esse depoimento reforça a compreensão do espaço a'uwê como totalidade e ainda, com forte relação com a “Natureza”, utilizando as palavras de Petsirei'õ, ou o “Cerrado”, nas palavras de Tseretsu e Top'tiro.

Figura 1 – Representação de *Ró*, por Owa'u Ruri'õ



Fonte: Warã apud Silva, 2006

De acordo com a dissertação de mestrado de Eduardo Carrara (1997 apud Gomide, 2009), há uma ampla gama de denominações de fitofisionomias reconhecidas pelos A'uwẽ que se aproximam da tradução do bioma Cerrado e das suas diferentes fisionomias. Porém, quando os anciãos Top'tiro e Tseretsu caracterizam *Ró*, não se referem a um bioma ou a uma fitofisionomia específica, que nós chamamos de Cerrado, trata-se de uma categoria muito mais ampla cuja tradução buscou aproximar, mas, ao mesmo tempo, simplificar. Da mesma forma, natureza é um conceito construído pelo pensamento ocidental carregado pelo peso da dicotomização e pela hierarquização próprio desse pensamento. Ou seja, ao falar de natureza, já consideramos uma oposição dela com os seres humanos e ainda com a cultura, concepção esta que não está necessariamente presente em outras sociedades.

Petsirei'õ prossegue explicando que a palavra *Ró* tem também uma função linguística específica dependendo de como é utilizada:

“Os *a’amã* utilizam muito o *Ró* [na sua fala], porque eles chamam todas as coisas como se fosse o universo para poder se referir a alguma coisa. [...] O *a’amã* se refere muito a isso, [...] ‘*Ró nôñi*’ é para ele se referir com respeito a todas as coisas”.

A’amã é uma função específica na organização social *a’uwẽ* cujas atribuições incluem mediar conflitos dentro da comunidade e proteger os jovens em iniciação. É traduzido pelos próprios *A’uwẽ* para o português como “pacificadores” ou “advogados”. Eles são reconhecidos pelo uso de um vocabulário próprio. Na fala do *a’amã*, o uso de *Ró* reforça o sentido de totalidade e respeito que as suas palavras abrangem, ao chamar “todas as coisas como se fosse o universo”.

Há uma vasta utilização na língua xavante, ou *a’uwẽ mreme*, de *Ró* como prefixo com funções modificadoras. Apesar de não haver estudos linguísticos e semânticos específicos e aprofundados sobre a palavra *Ró*, pode-se afirmar que seu uso como prefixo relaciona-se à noção de totalidade, amplificação e intensidade. Assim, se *madõ’õ* é ver, *rómadõ’õ* refere-se a ver tudo em todo lugar. Já *rómnhi* é carne em geral, qualquer tipo de carne. Nas palavras de um interlocutor *a’uwẽ*, em *rómnhi*, *ró* “é a palavra que une os nomes citados” (Wa’ràiwẽ Urebeté et al., 2022, p.59).

Fica claro que *Ró* encerra uma polissemia. Um dos seus significados mais precisos e objetivos, no entanto, é definido no dicionário Xavante-Português do salesiano Georg Lachnitt (2003, p.59): “lugar, lugar de moradia, lugar de nascimento, terra nativa”. Um dos nossos interlocutores explicou que se usa *Ró* para indicar um lugar específico em qualquer circunstância. Quando as pessoas se referem a uma aldeia dizem *daró* (“da” sendo um prefixo de pertencimento referente a uma pessoa genérica),² ou seja, ao lugar de alguém.

Há uma famosa história, ouvida de diferentes interlocutores *a’uwẽ*, sobre a migração do seu povo desde o litoral rumo a oeste até chegarem em seu atual território. Como prova desta longa jornada, dizem que Niterói, no Rio de Janeiro, seria uma palavra com origem

2 No dia a dia, esse prefixo é substituído por outros que conotam posse/pertencimento: *waró* (nossa aldeia), *airó* (sua aldeia) etc.

na sua língua: *Īteró*, que poderíamos traduzir literalmente como lugar (*ró*) que me pertence (*ĭté*). O Grupo Tsawidi, da TI São Marcos, a propósito, fez uma música bastante apreciada, de nome *Īteró*, sobre esta história.

A potência do lugar está justamente em ser o âmbito micro onde se desenvolvem as relações humanas e das pessoas com o espaço. É no lugar que se constroem o espaço percebido e vivido, ou em outras palavras, as práticas espaciais e os valores simbólicos e subjetivos que ressignificam o espaço. É no lugar onde se estabelecem as relações de afeto, mas também de dominação e de resistência. Routledge (1992 apud Sobreiro Filho, 2019) levanta três elementos teóricos do lugar: o local (as relações sociais constituídas), a localização (onde esses processos se desenvolvem) e o senso de lugar (os elementos subjetivos e simbólicos envolvidos). O lugar se apresenta, por um lado, como um conceito importante para a concepção espacial a'uwẽ e, por outro lado, como um conceito geográfico central para a análise da relação espacial dos A'uwẽ com o espaço, propriamente por ter foco nos microprocessos.

Petsirei'õ explicou que:

O *Ró* pode ser uma moradia ou pode ser um espaço, ou pode ser um espaço imenso ou a pessoa pode se referir ao espaço do universo, entende, é o espaço onde a pessoa está também, é uma referência.

A *a'uwẽ mreme* é bastante contextual, ou seja, uma mesma palavra ou frase pode assumir diferentes sentidos de acordo com o contexto ou a situação em que ela é dita. Por isso, Petsirei'õ nos lembra que é preciso ter a referência para entender o que *Ró* quer dizer numa determinada fala.

O que podemos captar desses diferentes depoimentos e perspectivas é que *Ró* assume uma concepção espacial muito ampla. É, ao mesmo tempo, o espaço como totalidade e o lugar como especificidade. Há, portanto, uma multiescalaridade presente em *Ró*, situado no lugar de vida ao mesmo tempo que conecta o espaço do local ao bioma e ao universo.

A partir desta complexidade e polissemia contida em *Ró*, assumimos que a categoria de espaço geográfico não é suficiente para o significado de *Ró*, que se configura como uma categoria espaçotemporal própria deste povo. Categoria esta que é criada e reinventada a partir da práxis própria a'uwẽ, pois *Ró* só existe enquanto experiência concreta. Compreendemos que, por englobar o lugar onde se vive, as conexões e interrelações, abrangendo ainda a totalidade do universo, seria mais apropriado referirmos a *Ró* como o “próprio mundo xavante”, como aponta Maria Lúcia Gomide (2009, p.317).

Concebendo *Ró* como o mundo, fica evidente a sua aproximação, quando traduzido pelos próprios A'uwẽ, com conceitos ocidentais como Cerrado ou Natureza. O Cerrado é historicamente e idealmente a totalidade abrangente do seu universo. Nele, interagem os universos humano, não-humano e sobre-humano, e os vivos, mortos e imortais. Como esclarecido por nossos interlocutores, *Ró* não abrange a cidade, as estradas ou as extensas lavouras desmatadas. Se hoje em dia, o complexo que chamamos de Cerrado já não é onipresente, ele também é reivindicado pelos A'uwẽ como o seu espaço, o seu mundo, *Ró*. Geograficamente, isso significa dizer que há uma centralidade do Cerrado na produção do espaço a'uwẽ e uma íntima relação deste povo com esse bioma. Ainda, que sua concepção espacial parte do lugar – vivido e percebido – interconectado, nas diferentes escalas espaciais, com os diferentes elementos que compõem essa totalidade.

No trecho citado anteriormente, Top'tiro e Tseretsu afirmam que aquela é a descrição de *Ró* de “antigamente”. Uma configuração ideal que cada vez menos se reflete espacialmente. Em muitos casos, a escolha do lugar de fundação de uma nova aldeia parece ter reconhecido mais importância para outros fatores do que para essa configuração. Rodovias federais ou extensas monoculturas bem próximas às aldeias hoje desfiguram os círculos concêntricos ideais do *Ró*. Devemos pontuar que a proximidade de rodovias ou lavouras, em muitos casos, é intencional, pois permite àquela comunidade maior mobilidade e acesso a outros atores, às cidades e locais fora da Terra Indígena.

Em outros casos, algumas aldeias não têm suas moradias organizadas conforme a tradição, em semicírculo, ou inexistente um pátio central bem definido. Aparecem então novas questões, que não conseguimos abranger neste estudo e podem ser interessantes pontos de partida para futuras pesquisas geográficas com o povo A'uwê: nesta nova configuração, estas aldeias continuam sendo o centro do *Ró*? Indo além, num contexto de disseminação de novas aldeias no espaço limitado da Terra Indígena cercado por uma territorialidade alheia, ainda é possível que cada aldeia se reconheça como “o centro do universo”, independente do que ocorre fora dos seus domínios?

Top'tiro e Tseretsu prosseguem seu relato contrastando o *Ró* idealizado de tempos atrás e a atual realidade incômoda aos olhos dos anciãos: “Mas hoje os rapazes não estão aprendendo a amar o *Ró*, nunca andaram, caçaram, nem sabem cuidar dele, querem plantar arroz e soja” (Warã, 2000). Transparece aí também um conflito, que se reflete em certa medida em uma oposição geracional dentro de um mesmo povo, entre diferentes intencionalidades dentro de uma mesma Terra Indígena sobre a produção daquele espaço: de um lado, *Ró* e do outro o avanço do agronegócio.

[...] Esta relativa sobreposição entre *ró*, cerrado e mundo parece sofrer certo descompasso provocado pelas mudanças do mundo vivido. Assim, as áreas no entorno das terras indígenas a'uwê, que antes eram vasto cerrado e hoje são mares de terra nua, de lavoura ou de pasto, já não podem ser chamadas de *ró*. A título de hipótese a ser investigada, é possível afirmar a existência de certa relação reflexiva entre este colapso linguístico e o “colapso mundial” vivenciado reiteradamente pelos A'uwê com a aproximação dos *Waradzu*. (Wa'Räiwê Urebeté et al., 2022, p.59).

Ao afirmar que *Ró* é mais do que o lugar, o espaço, as relações sociais, o Cerrado ou ainda a Natureza, mas que se trata de tudo isso ao mesmo tempo, ou seja, do próprio mundo a'uwê, buscamos dar o peso justo dessa medida. Sob a ótica especialmente dos anciãos que vivenciaram *Ró* na sua plenitude, a destruição do *Ró*, que vem sendo

provocada paulatinamente pelos não indígenas, deve ser compreendida como um processo relacionado à própria destruição do mundo a'uwẽ. Esse contínuo e progressivo “fim do mundo” exige uma adaptação e alteração extrema do modo de ser e de estar no mundo por este povo.

A territorialidade a'uwẽ

O geógrafo suíço Claude Raffestin, em seu estudo sobre território, deixa claro que este “se apoia no espaço, mas não é o espaço”, ou seja, “é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder” (Raffestin, 1993, p.144). Classicamente na Geografia, o território só existe vinculado a um povo e a um Estado. Apesar de reconhecermos que, nas sociedades modernas, a soberania sobre um território é legitimada somente com a presença de um Estado, consideramos, como afirma Raffestin, que diferentes atores sintagmáticos – do Estado ao indivíduo – podem produzir territórios.

Concebemos o território como o espaço fragmentado, diferenciado pelo domínio e pela influência que identifica aqueles que o detêm e que exclui os demais. Para o geógrafo Marcelo Lopes de Souza, os “territórios são relações sociais projetadas no espaço mais do que espaços concretos, estes sim os substratos materiais da territorialidade” (Lopes de Souza, 2000, p.87). Assim, a produção do espaço quando envolve relações de poder e apropriação, cria territórios.

Para o professor Bernardo Mançano Fernandes, os diferentes territórios são produzidos a partir das relações e classes sociais, reproduzidos em constante conflitualidade e, portanto, resultando em disputas territoriais. Fernandes (2008) define a conflitualidade como um processo contínuo de enfrentamento que torna explícitas as contradições e desigualdades do sistema capitalista. Este entendimento amplia a compreensão das situações de conflito social, preenchendo-as com historicidade e contextualizando-as como materializações do processo de conflitualidade presente na sociedade.

Uma das contradições estruturais do capitalismo é que esta sociedade produz coletivamente muita riqueza, mas ela é apropriada de forma particular, o que gera simultaneamente muita pobreza, desigualdade e exclusão social. Outra contradição que aflora é a própria resistência e enfrentamento, processos que, juntamente com a cooptação e o conformismo, compõem a conflitualidade.

Logo, o conflito é dialeticamente o processo violento de exclusão, expropriação, exploração e/ou extermínio, e também a reação a ele por meio da resistência e do enfrentamento. Por consequência, o conflito não é o início nem o fim da conflitualidade. Considerar a conflitualidade pressupõe o reconhecimento da oposição entre ordem e subversão, entre o consenso e o conflito, e por fim, o reconhecimento de que o mercado e o Estado, por si só, não são capazes de resolver os problemas que se apresentam pelas contradições sociais.

Não é preciso ir longe para reconhecer a conflitualidade inerente à relação assimétrica entre os povos indígenas e a sociedade não indígena no Brasil. Uma das expressões visíveis dessa conflitualidade – latente – são as paisagens, em sua maioria, contrastantes entre os territórios indígenas e seus vizinhos. Estas paisagens, por sua vez, são reflexos de territorialidades divergentes.

A territorialidade aparece então como a expressão de uma concepção territorial de um determinado grupo. Em outras palavras, a territorialidade é carregada de intencionalidades que direcionam as práticas socioespaciais daquele grupo, refletindo-se na diferenciação do espaço e na construção dos territórios. Entretanto, intenção e ação não são sinônimos. A territorialidade do grupo se expressa concretamente limitada ou potencializada pela sua condição social e histórica, a partir da leitura da realidade e das suas contradições. Neste sentido, a territorialidade a'uwẽ se expressa por meio das suas práticas socioespaciais que se tornam práticas socioterritoriais, porém, estas e a sua soberania no território também estão condicionadas pela interação, resistência, fragmentação, confinamento, sedentarização e/ou subordinação a uma sociedade não indígena e capitalista dominante ao seu redor.

Nossa análise da territorialidade a'uwẽ parte da sua multidimensionalidade. Neste sentido, nos detivemos em duas dimensões que elencamos como centrais na relação dos A'uwẽ no *Ró*. De um lado, a dimensão econômica, que, no caso a'uwẽ, se expressa muito mais nos usos e manejos desenvolvidos no *Ró* pelas pessoas por meio do trabalho para a produção e reprodução das suas vidas do que no “fazer dinheiro”. E de outro lado, a dimensão política, com a qual buscamos entender as relações de aliança ou hostilidade entre pessoas, grupos, aldeias e entre estas e os grupos não indígenas fora das Terras Indígenas. De certa maneira, a forma sistêmica com a qual os A'uwẽ se relacionam com o *Ró* torna as diferentes dimensões interconectadas. Ao tratar dessas duas dimensões, acabamos abordando diversas outras, como a cultural, social e ambiental, demonstrando como há, de fato, uma multidimensionalidade na sua territorialidade.

Transparece aí o caráter multiescalar em que estas dimensões se expressam. Desta forma, procuramos fazer um exercício constante de observar as dimensões da territorialidade no *Ró* a partir de diferentes escalas: como se expressa no interior de uma casa, de uma aldeia, de uma Terra Indígena, dessa terra e o seu entorno, entre terras indígenas a'uwẽ, no conjunto destas terras e os seus entornos, etc. Em cada escala, diferentes relações e usos são estabelecidos.

Já demonstramos que *Ró* tem um papel central para a territorialidade a'uwẽ e suas práticas socioespaciais, que se estabelecem no Cerrado. A interdependência entre o Cerrado e o modo de viver a'uwẽ, chamado por eles de *A'uwẽ höïmanadzé*, envolve aspectos como a alimentação, a educação, a realização dos rituais e sua organização social. A sua alimentação tradicional é baseada principalmente na caça e coleta de frutos, raízes e batatas, complementada por alimentos de roça.

Atualmente, essas atividades são desenvolvidas em maior ou menor intensidade nas diferentes aldeias, porém produtos comprados em mercados locais vêm se tornando a base da alimentação para a maior parte delas. Em qualquer um dos casos, é uma alimentação intimamente ligada à movimentação territorial, seja na produção

em roças abertas nas matas ciliares, nas caminhadas no cerrado de coleta por mulheres ou de caçada por homens, mas também, e cada vez mais nas incursões às cidades próximas para retirar o dinheiro do Bolsa Família, da aposentadoria ou dos salários e comprar cestas básicas para alimentação mensal das famílias.

A construção das casas também se dá a partir do *Ró*, já que estas são feitas de madeiras e tabocas, retiradas das matas de galeria e do cerrado, e de palhas retiradas de palmeiras nativas disponíveis na região, como piaçava, buriti ou babaçu. A territorialidade também se expressa por meio das atividades cerimoniais, não só pelo uso e manejo dos recursos e dos próprios espaços utilizados em rituais, como pela dimensão simbólica que estes espaços assumem, ainda que momentaneamente, durante a realização de determinado ritual.

É importante pontuar que não se trata de enxergar o povo A'uwê parado no tempo de antigamente, quando tudo era *Ró*. Ainda que a cidade, as estradas, o dinheiro e as mercadorias façam parte da vida e da produção do seu espaço, compreender a íntima relação e vivência que os A'uwê estabeleceram no *Ró*, especialmente quando este reinava absoluto no espaço a'uwê, é central para o estudo da sua territorialidade.

O antropólogo britânico e pioneiro nos estudos etnográficos do povo Xavante, David Maybury-Lewis, relata que os A'uwê “eram nômades, mas isso não significava que considerassem como lar o lugar onde porventura estivessem num dado momento. Tinham suas aldeias, que concebiam como acampamentos semipermanentes” (Maybury-Lewis, 1984, p.98). Em grande parte do ano, porém, cada grupo dentro das aldeias empreendia expedições que duravam meses, chamados de *dzomori*. Para Lucas Ruri'õ, da TI Sangradouro, os *dzomori* se caracterizavam como espaços de aprendizado, que não acontecem mais:

O termo *zomori* quer dizer caçada longa, acontece em época certa, por exemplo, os homens, a comunidade que fizeram a roça. Enquanto a roça está parada, eles fazem já combinação para fazer caçada longa chamada *zomori*, antigamente, levava dois ou três

meses, assim mesmo embora a distância de 100 km, 150 km, eles mantinham contato com a aldeia. Então antigamente o zomori começava em fevereiro e voltava em maio quando o feijão-fava vinha amadurecer, também quando plantavam o milho, por exemplo, novembro, para colher em dezembro, janeiro. Então nesse intervalo, é que eles faziam zomori. Para quê? Para transmitir conhecimentos, para caçar, descansar, porque fazer roça é desgaste muito grande, tem muita força de vontade... (Gomide, 2009, p.379)

Estas práticas consideram uma leitura do espaço e do tempo de modo que os A'uwẽ organizavam suas rotinas – de estudo e de trabalho – de acordo com uma racionalidade baseada na sazonalidade do *Ró*. Essa sazonalidade é prioritariamente determinada pelos períodos bem marcados nesta região de seca, de abril a setembro, aproximadamente, e de chuva, de outubro a março, que, por sua vez, delineiam os momentos de plantio e colheita, de caçada e coleta, e dos rituais. A ideia de *dzomori* como espaço de formação e educação a'uwẽ também nos foi relatado por outros anciãos. Mais do que uma caçada ou ainda uma expedição, *dzomori* era um momento rico de relação intergeracional e de aprendizados pelos mais jovens sobre a história, geografia e cultura a'uwẽ, no qual se aprendia a viver no *Ró*.

Essa dinâmica de expedições durante o período de espera da colheita também foi observada por Maybury-Lewis (1984) na década de 1950. O antropólogo relatou que, naquela época, o território dominado pelos A'uwẽ chegava a oeste até os tributários do rio Xingu, como o rio Culuene e Suiá Missu, e a leste e ao sul, até o rio Araguaia e o rio das Mortes. Este território, porém, nunca foi homogêneo, cada porção era dominada por um grupo específico. Os A'uwẽ se organizam em aldeias que são unidades autônomas, o que significa, entre outras coisas, a descentralização política, resultando em ausência de hierarquia e dependência entre elas.

Segundo Maybury-Lewis:

De modo geral, é possível dizer que o território de uma determinada comunidade era a área que ela conseguia explorar nas suas

andanças, durante o espaço de um ano. Cada aldeia Xavante mantinha direitos de propriedade coletiva sobre uma certa área e sobre seus produtos, mas não reconhecia fronteiras específicas entre o seu próprio território e o de outros grupos. [...] Os Xavante sentiam-se livres para vagar fora de “seu próprio” território se estavam preparados para se arriscar, havendo a possibilidade de choque com outros grupos Xavante que podiam ressentir-se da intrusão. (Maybury-Lewis, 1984, p.99)

Desta forma, havia noção de “propriedade coletiva sobre uma certa área e sobre seus produtos” e de “intrusão” de estranhos àquele território. Porém, ao contrário da definição provocadora de Raffestin (1993, p.144) de que o “território é a prisão que os homens constroem para si”, cada grupo A'uwẽ “não reconhecia fronteiras específicas” dos seus territórios.

Daniel Tsi'õmowẽ, ancião da aldeia São Marcos nascido antes do contato na região do rio Couto Magalhães, no atual município de Campinápolis, relatou:

Eu andava numa região chamada Volta Grande. Não tinha presença do *waradzu*. Nos lugares em que nós havíamos passado, não tinha a presença dos *waradzu*. Lá na terra de Pimentel Barbosa não tinha *waradzu* também. Até a região do Culuene não tinha *waradzu*. Os Xavante saíam em defesa do seu território se havia presença dos desconhecidos. Eles chegavam talvez também em Cuiabá. Era assim a situação que nós presenciávamos antigamente. (Wa'Rãiwẽ Urebeté et al., 2022, p.60)³

3 Neste trecho, o ancião utilizou a palavra *Ró* para designar lugar e foi traduzida como região por Wa'rãiwẽ. Sobre os locais citados, conferir pelo Mapa 1: a região da Volta Grande localiza-se no atual município de Novo São Joaquim, uma parte está demarcada na porção norte da TI Sangradouro/Volta Grande. Para ter uma ideia das distâncias percorridas, a TI Pimentel Barbosa localiza-se a cerca de 450 km de Volta Grande em direção nordeste. Por sua vez, a região do rio Culuene, um dos afluentes do rio Xingu, está a aproximadamente 70 km norte de Volta Grande, enquanto a capital Cuiabá localiza-se a oeste, cerca de 350 km de Volta Grande.

Tsi'ômowê expõe não apenas que não havia *waradzu* como que os A'uwê circulavam muito, inclusive além das terras sob seu domínio difuso. Essa mobilidade patente da territorialidade a'uwê os tornava exímios botânicos, ecólogos e geógrafos, conhecedores minuciosos do *Ró* numa amplitude muito vasta espacialmente.

Podemos notar, pelos depoimentos, que a mobilidade a'uwê caracteriza uma fluidez na apropriação do espaço. Por um lado, eles evidenciam que os A'uwê dominaram uma considerável porção espacial cujas extensões podem ser estipuladas e da qual se apropriaram e até hoje se apegam, reconhecem e identificam, sinalizando relações de poder entre os grupos autônomos a'uwê e destes com outros grupos, indígenas ou não indígenas. Ali, os A'uwê projetam seu trabalho, estabelecendo um profundo conhecimento sobre o *Ró* e desenvolvendo tecnologias adaptadas e apropriadas às suas necessidades e cosmovisão. No entanto, essas informações também indicam que, antes das restrições impostas pelo contato, não parecia haver a noção de territórios exclusivos e com limites definidos.

Corroborando com este entendimento, o chefe do Posto Indígena de Couto Magalhães relatou, em 1972, que os A'uwê explicavam que suas terras se estendiam até “onde a terra toca o céu” e que “antigamente todas essas terras eram deles, e para eles isso é o bastante” (Garfield, 2011, p.243).

Certamente, conseguimos estabelecer de modo até bastante preciso a área de domínio “tradicional” do povo A'uwê. Mas não havia uma diferenciação que o fragmentava do restante do espaço produzido e ele era tão amplo que, para os A'uwê, ele não tinha limites, ou o limite era onde a terra toca o céu. Em outras palavras, seria uma noção de território diferente dos debates envolvendo este conceito na Geografia, ou ainda, é possível considerar que simplesmente inexistia uma concepção nativa de território para os A'uwê. Optamos nesta pesquisa por nos referirmos a essa grande área de domínio e uso do povo A'uwê como seu território, até porque é assim que os próprios indígenas e as pesquisas a respeito se referem a ela, ainda que assumamos ressalvas quanto à adequação desta categoria, tal qual entendida na Geografia. Assim sendo, para melhor compreender o que

seria o território indígena, ou a sua possível e provável inexistência, cabe uma breve discussão sobre a diferença entre este e a Terra Indígena propriamente demarcada.

Territorialidade e Terra Indígena

A Constituição Federal de 1988 no artigo n. 231 reconhece aos povos indígenas o direito originário sobre seus territórios, ou seja, um direito anterior à própria formação do Estado brasileiro. Ao Estado cabe tão somente demarcar administrativamente e proteger esse território. Para a demarcação de todas as Terras Indígenas no Brasil – meta ainda longe de ser alcançada – a Constituição deu um prazo ao Estado de cinco anos. Fica claro que, apesar da importância dessas salvaguardas jurídicas, há uma grande distância entre a garantia dos direitos indígenas no papel e na vida real.

Desta forma, a Terra Indígena é uma delimitação geopolítica instituída após um processo administrativo de demarcação, conforme os preceitos legais, e homologada por decreto presidencial. Uma vez instituída, a Terra Indígena é um território compartilhado por um grupo de comunidades – no caso a'u'uwe, organizadas em aldeias, todas do mesmo povo e, em geral, aparentadas entre si – que consegue exercer certa autonomia sobre este território, mas que deve ser submetida à supervisão do Estado e que se encontra cercada por uma territorialidade hegemônica e estranha à sua lógica, a territorialidade da produção capitalista de mercadorias, que no campo mato-grossense se expressa por meio do agronegócio.

O estatuto jurídico estabelecido para as Terras Indígenas é de propriedade da União, mas é imprescritível, indisponível e inalienável. Isso quer dizer que as Terras Indígenas têm um instituto jurídico diferenciado em relação a outras posses civis no Brasil, pois, legalmente, não podem ser divididas, vendidas ou disponibilizadas a terceiros, nem mesmo pelo Estado que é formalmente o proprietário da terra. Ex-presidente da Funai e professor de Direito Agrário e Socioambiental, Carlos Marés de Souza Filho (INA, 2021) explica

que a solução brasileira para enquadrar juridicamente uma propriedade que não é nem privada, nem pública, mas coletiva de povos, foi eliminar constitucionalmente todos os direitos de propriedade da União sobre as terras indígenas. Assim, a União é proprietária, mas não tem o direito de usufruir, de possuir ou dispor daquelas terras. O usufruto é exclusivo dos povos que nela habitam, que detêm também sua posse permanente. A Terra Indígena, portanto, não possui valor de troca e juridicamente se distancia da propriedade privada.

A inclusão do conceito de terras tradicionalmente ocupadas no mesmo artigo constitucional n. 231 foi uma das conquistas do movimento indígena no período da última Assembleia Constituinte para tentar aproximar a forma jurídica Terra Indígena dos modos como os povos originários apropriam-se da terra. Este conceito buscou incorporar um pouco da complexidade da territorialidade indígena ao modelo limitado assumido pelo Estado brasileiro de garantia de direitos territoriais aos povos originários por meio de demarcações de Terras Indígenas.

Ao ampliar os critérios para a definição do que seria um território indígena, a Constituição passou a relacioná-lo ao modo como o grupo indígena o ocupa. Portanto, o parágrafo 1º deste artigo constitucional amplia a concepção de terras habitadas em caráter permanente àquelas “utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições” (BRASIL, 2016). Desta forma, o modo como um grupo indígena utiliza, se apropria, se identifica, compreende, concebe e representa o espaço, e, portanto, sua territorialidade passa a ser um conceito tão central quanto a ancestralidade e a ocupação permanente para determinar as demarcações de terras indígenas. O estudo da compreensão e da caracterização da territorialidade e das práticas socioespaciais de um grupo indígena passou a ser parte central do Relatório Circunstanciado de Delimitação e Identificação (RCID) para a delimitação física da Terra Indígena.

Por um lado, considerar apenas os aspectos de fixação territorial, permanência e ligação identitária em um espaço – no qual a

existência de cemitérios indígenas como prova da legitimidade da ocupação é o exemplo mais emblemático – pode pender para uma visão estática e ahistórica dos povos. Por outro lado, uma visão que considere meramente práticas socioespaciais e necessidades territoriais para manter um modo de vida pode descambar para uma visão ecológica reducionista. Devemos ainda considerar as intencionalidades daquele povo e a conjuntura política e social para compreender e definir as suas concepções e necessidades territoriais.

Se a identidade e a memória cumprem importante definição na constituição e reconhecimento de um espaço como território, não se pode reduzir a legitimidade do direito à terra à comprovação de ocupação passada. Historicamente, os povos indígenas vêm experimentando um processo contínuo de expropriação, expulsão e extermínio, forçados a migrar ou fugir diversas vezes, adaptando e reelaborando sua relação com o espaço, reterritorializando-se. O caso que contamos de *Îteró* é uma das muitas memórias que os A'uwê trazem da longa migração rumo ao Oeste que este grupo empreendeu; nem por isso eles reivindicam Niterói como Terra Indígena a'uwê.

Complementarmente, deve-se destacar que a mobilidade é traço marcante da territorialidade de muitos grupos indígenas no Brasil. A antropóloga belga e professora da Universidade de São Paulo Dominique Gallois demonstra em um artigo publicado em 2004, que a ocupação territorial para os Zo'é é pontuada pela alternância de movimentos de dispersão e de concentração populacional. A antropóloga e geógrafa Maria Inês Ladeira (2008) apresenta os requisitos necessários para a construção de um *tekoha* guarani-mbya, relacionado mais à composição social da comunidade e às espécies vegetais existentes no local do que a uma ocupação contínua num mesmo espaço. Juliana Mota (2015), geógrafa e professora, demonstra como a diferença entre o território tradicional do povo Guarani e Kaiowá – definido pela noção de *tekoha* – e aquele a eles designado pelo Estado é ainda mais gritante. Ali, as Reservas criadas ainda no tempo do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) tinham o objetivo explícito de eliminar o modo de viver guarani e integrar os indígenas à sociedade nacional, reduzindo a autonomia deste povo inclusive dentro da área demarcada.

Assim, se a Constituição Federal de 1988 representou uma mudança de paradigma no direito territorial indígena no Brasil, estes reconhecidos avanços esbarram ainda num ponto central:

Em muitos trabalhos acadêmicos, a produção antropológica evidencia um desconhecimento indígena do que seja território, atestando inclusive a inexistência dessa noção para determinados grupos. Nesses casos, a mobilidade espacial funciona como uma espécie de prova de que não há território. (Gallois, 2004, p.39)

Desta forma, por mais que o movimento indígena e seus aliados tenham lutado para fazer com que as leis brasileiras tivessem uma redação que buscasse aproximar-se de uma noção mais indígena de uso e ocupação, ela não dá conta da divergência – ou melhor, da oposição – radical entre os modos indígenas de relacionar-se com o espaço e o modo capitalista. Ora, a hegemonia da propriedade privada, como forma de apropriação capitalista do espaço, mensurada milimetricamente com limites cercados e como garantia da sua mercantilização, também figura como um dos mais sólidos direitos constitucionais no Brasil e nos demais Estados capitalistas. É nessa oposição que residem as bases da conflitualidade intrínseca às disputas territoriais envolvendo povos indígenas no Brasil.

O povo A'uwẽ vive essa conflitualidade desde os tempos antigos. Aracy Lopes da Silva, uma das suas maiores estudiosas, o definiu como um povo “eternamente *on the move*” (Lopes da Silva, 1984, p.200-201), isto é, em movimento. Não apenas devido à sua territorialidade seminômade, mas principalmente por apresentarem uma trajetória marcada pela necessidade de deslocamentos constantes, inclusive aqueles impostos pelo contato, registrados nas narrativas orais das histórias antigas e míticas, *durei hã watsu'u*. A mobilidade, não somente representada pelas expedições territoriais, mas a noção de um povo sempre em movimento é central para compreender a territorialidade a'uwẽ e a forma como esse povo se relaciona com o espaço:

Nessas circunstâncias, a territorialidade talvez se manifeste, enquanto elemento também constituinte de identidade, de modo menos enfático do que nos casos de povos que ocuparam durante, pelo menos, três ou quatro séculos, um mesmo território. Nos casos como o que tratamos aqui, territorialidade passa, certamente, a significar necessidade de certas condições físicas básicas para a sobrevivência e constituição de uma sociedade, ou seja, necessidade de território, se pudéssemos dizer assim, ‘em abstrato’. Claro está que a definição de um território próprio e específico é condição para a soberania de um povo e para a elaboração de seus próprios padrões de organização social e de seu universo simbólico. Quando, porém, deslocamentos constantes e conquistas continuadas de novos espaços se sucedem, certamente diminui a probabilidade de o território (enquanto espaço original, ancestral) constituir um eixo constante de construção de identidade. (Lopes da Silva, 1984, p.201)

Considerando a importância da mobilidade para a territorialidade a’uwẽ, torna-se ainda mais dramática a alteração crucial que o contato com a sociedade não indígena provocou no seu modo de vida, *A’uwẽ hõimanadzé*. Uma das violências foi o processo de sedentarização das comunidades. É notável que os deslocamentos longos – no tempo e no espaço – representam um entrave para o controle do Estado sobre esses grupos e sobre as terras que ocupam. Autor do livro *A luta indígena no coração do Brasil* e professor da Universidade do Texas, Seth Garfield (2011) aponta que a mobilidade característica dos povos indígenas dificultava a dominação política, o controle social do Estado e, no contexto específico do território a’uwẽ, o processo de mercantilização da terra e de acumulação de capital pretendidos com a Marcha para o Oeste, que será mais bem detalhada nos próximos capítulos.

As políticas públicas junto a povos como os A’uwẽ sempre tiveram implicitamente a intenção de sedentarizá-los, e consequentemente, dominá-los. A “atração” para que as comunidades indígenas se mantivessem próximas aos Postos Indígenas foi uma

forma inicial de tentar controlar sua mobilidade no *Ró*, seguida pelo incentivo para que estas desenvolvessem a agricultura, em detrimento da caça e da coleta. Pode-se observar, porém, a lógica de sedentarização em políticas públicas tão diversas quanto a delimitação de terras indígenas – que limita o território reconhecido para sua livre circulação – ou a construção de infraestruturas permanentes nas aldeias, como estradas, escolas, postos de saúde e poços artesianos.

Se a demarcação de Terras Indígenas traz consigo uma noção de interdição de uma área para que um povo possa usufruir a terra livremente ali dentro conforme seus usos e costumes, podemos considerar que, na prática, o que ocorre mais frequentemente é o seu inverso. Ou seja, para os povos indígenas, a demarcação da terra traz consigo a noção de cercamento e interdição das áreas que ficaram de fora e que não mais podem ser usufruídas livremente por eles.

Invariavelmente, a territorialidade a'uwê deve ser entendida à luz de um território que sofreu um processo de redução, fixação e fragmentação e o que restou foi estabelecido e mantido pelo Estado. Portanto, há uma contradição inerente à demarcação de Terras Indígenas, como principal instrumento de formalização do direito à terra pelos povos originários.

Em primeiro lugar, o direito à terra é a base para que os povos indígenas tenham condições de exercer sua organização social, de acordo com seus costumes, línguas, crenças e tradições, assim como a Constituição obriga o Estado a garantir. Somente com um território que pode ser usado e apropriado conforme suas próprias concepções é possível materializar a territorialidade de um povo, e exercer minimamente o que chamamos de autodeterminação.

No entanto, as lógicas espaciais indígenas não reconhecem fronteiras, ao passo que a demarcação das Terras Indígenas oficializa a limitação do território, muito aquém do necessário para que os indígenas expressem suas territorialidades. Nesse sentido, este processo autoriza e legitima o confinamento de um lado e a expropriação de outro. A demarcação permite que terras ancestrais indígenas que ficaram para fora dos seus limites físicos legais sejam transformadas

em propriedades privadas. Consequentemente, como aponta Maria Inês Ladeira, este modelo conduz a uma relação de dependência entre povos indígenas e Estado.

Assim, a demarcação da Terra Indígena, que supõe, naquele espaço delimitado, uma liberdade e um exercício de gestão aos grupos indígenas, “é a contradição inerente e latente do conceito de território indígena e de políticas e legislações indigenistas” (Ladeira, 2008, p.84). Contraditoriamente e tragicamente, os indígenas devem lutar por ela para garantir sua vida.

Se é um debate ainda em aberto caso existe ou não uma noção nativa de território, não resta dúvida de que hoje os A’uwê se apropriaram da noção não indígena de território e da importância da luta pelo território como forma de resistência. Portanto, a contradição da Terra Indígena deve estar na base da discussão do território e da territorialidade indígena. Uma pergunta difícil, mas fundamental que se coloca é se o território a’uwê atualmente coincide com os limites das suas Terras Indígenas demarcadas.

A resposta que oferecemos, dialeticamente, é sim e não. Sim, porque são as Terras Indígenas atualmente o território a’uwê reconhecido e respeitado pelo Estado brasileiro e pela sociedade não indígena. Ali, as comunidades indígenas conseguem exercer certa autonomia sobre o espaço, ainda que dentro dos limites físicos e legais estabelecidos pela sociedade brasileira. Dentro das Terras Indígenas, eles não precisam pedir licença aos *waradzu*, não indígenas, para manejar seu território, enquanto fora dela, o território está dominado por outros.

Mas também diríamos que não, porque as fronteiras das áreas demarcadas recortam o *Ró*, que, como vimos, é uma totalidade viva e concreta. Os A’uwê não têm dúvida sobre as limitações e lacunas da Terra Indígena e de que aquele conjunto de TIs não realiza a territorialidade a’uwê. Em diversas conversas travadas na última década com A’uwê de diferentes Terras Indígenas, transparece uma consciência de que o que lhes foi determinado como território próprio (isto é, as suas Terras Indígenas) é insuficiente e de que, havendo condições, eles não hesitarão em lutar pela ampliação do

seu território reconhecido, evidenciando mais uma vez a conflitualidade na relação territorial entre A'uwẽ e *waradzu*.

Nas placas de sinalização instaladas à beira da BR-070, a tradução utilizada para Terra Indígena é *A'uwẽ nhipti'a*, ou literalmente, a terra dos Xavante ou a terra dos indígenas. *Ti'a* significa terra, inclusive como substrato e chão, que pode incluir os elementos e recursos associados. Nas entrevistas realizadas na língua materna, esta palavra e seus derivados foram utilizados para referir-se à apropriação, domínio e diferenciação do espaço. Se *ti'a* funciona atualmente para designar conceitos relacionados a questões territoriais, ou mais precisamente fundiárias, acreditamos que esta foi uma adaptação linguística para assimilar um novo conceito e uma nova condição – do território limitado, diferenciado e restrito – mais do que um conceito nativo de território.

O uso da categoria *ti'a* no contexto de território parece estar mais associado à noção cartesiana de território dos *waradzu* – delimitada de forma milimetrada, registrada em cartório e normatizada – do que a noção territorial a'uwẽ que sustenta relações de poder sobre o espaço mas não tem exclusividade ou exatidão física. Neste sentido, a colonização do espaço pelos *waradzu* vem acompanhada de uma espécie de colonização do pensamento que impõe os sistemas métricos e engessa o conhecimento sistêmico do espaço dos povos indígenas.

Os anciãos, nascidos antes do contato permanente com não indígena, têm clareza da perda do domínio dos A'uwẽ sobre suas terras, sendo eles os antigos *ti'a tede'wa*, ou literalmente os donos da terra, e reconhecendo os *waradzu*, não indígenas, como os atuais *ti'a tede'wa*. É bastante revelador também quais palavras os anciãos escolheram para descrever as terras demarcadas, como *ti'ai dzori aba* e *ti'a dza itire*. O primeiro termo poderia ser traduzido como “terras recortadas” enquanto o segundo refere-se a um “pedaço pequeno de terra”. Mais uma vez, transparece a noção de um espaço concebido, regrado sob regras que não são autóctones. Desta forma, a Terra Indígena, se é um território, é certamente uma fração artificial e reduzida, incompatível com a lógica espacial deste povo, como neste trecho traduzido do depoimento de Isidoro Urebeté:

Hoje nós habitamos áreas demarcadas, em pequenas extensões territoriais. Os invasores deveriam refletir bem, analisar suas ações que fizeram no passado e deixar os Xavante viverem em paz nessas pequenas porções de terras, já que tomaram a terra, levar em consideração que já fomos os antigos donos da terra.⁴

Desta forma, os novos donos não se contentam em limitar as terras usufruídas pelos A'uwẽ, como continuam a invadi-las e a prejudicar a vida dos A'uwẽ mesmo dentro das Terras Indígenas. Além disso, fora dela, os *waradzu* não cuidam bem da terra e restringem o seu acesso e uso, como continua Urebetẽ, conforme traduzido pelo seu filho Wa'rãiwẽ:

Xavantes antigos, nossos ancestrais, eles viviam livremente. A partir do momento em que nós fomos inseridos a viver no meio da sociedade *waradzu*, fomos impedidos de mexer nas coisas. Tudo é proibido. Eles nos impedem de tudo, para não ter acesso à área deles. (Wa'Rãiwẽ Urebetẽ et al., 2022, p.52)

Se a proibição ao espaço é uma imposição “estrangeira” – resultado da conflitualidade que se assenta na divergência tanto prática quanto epistemológica explicitada anteriormente – e completamente estranha à sua noção territorial e espacial, há uma clara desobediência civil à norma *waradzu* de não ultrapassar as fronteiras das TIs. Gomide, em sua tese, reitera que os A'uwẽ diversas vezes extrapolam os limites das Terras Indígenas para poder exercer sua territorialidade, como no depoimento de Ruri'õ, da TI Sangradouro/Volta Grande:

[...] antes [...] era território, que guardava tudo e agora as reservas indígenas que antes eram enormes ficando como ilhas, nós não consideramos como território, é apenas uma ilha, então muita coisa que

4 Tradução por Oscar Wa'rãiwẽ de entrevista que realizamos em 25 de maio de 2022, juntamente com Eduardo Santos Gonçalves Monteiro para pesquisa que resultou na publicação de Wa'rãiwẽ Urebetẽ e colaboradores (2022).

a gente usava, usufruía, está nas fazendas, em outros lugares [...] por isso nós ultrapassamos os limites, porque nós achamos, pensamos que quem está na nossa vizinhança vai sentir sempre a nossa presença na área [...]. (Gomide, 2009, p.131)

Na vivência junto aos A'uwê, colecionamos exemplos destas entradas em áreas limítrofes, que refletem a relação tensa, mas necessária com os vizinhos fazendeiros. Em geral, há certa convivência dos fazendeiros com a entrada dos indígenas nas áreas das fazendas – mesmo a contragosto, uma vez que é inevitável.⁵

Nesta relação, é comum que os fazendeiros permitam a entrada na fazenda para coletar frutos e outros produtos não madeireiros. Mas também ouvimos relatos de corte de palmeiras babaçu pelos fazendeiros para inibir que mulheres entrem nas suas fazendas para retirada do fruto e da palha (Wa'Räiwê Urebeté et al., 2022). Estes relatos já indicam que as relações entre os A'uwê e seus vizinhos fazendeiros, mesmo quando descritas por eles como amistosas, encontram-se equilibradas sobre uma tênue linha na qual pode explodir um conflito a qualquer momento.

Um caso emblemático aconteceu em 20 de fevereiro de 2016, quando três A'uwê da TI Pimentel Barbosa foram presos por dois dias em uma prisão de segurança máxima por flagrante em crime ambiental inafiançável, porte ilegal de armas e invasão de propriedade. Os indígenas estavam caçando catitus (porcos do mato) com espingardas antigas doadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), antigo órgão federal extinto na década de 1970, em reserva legal limítrofe à TI, pertencente a uma fazenda vizinha. Notícias posteriores informaram que a caçada fazia parte de um dos principais rituais do povo A'uwê, o *wai'a*, exclusivamente masculino e cuja iniciação acontece a cada 15 anos (Xavantes acusam..., 2016).

5 Refletimos, ainda, que esta convivência dos vizinhos, que não reagem violentamente, demonstra, em certa medida, a força e o respeito adquiridos através das mobilizações e da própria postura a'uwê de não se subordinar aos *waradzu*.

Segundo carta-manifesto dos indígenas, “sempre o gerente falava de muita caça, pegada de anta e manada de queixada e catitu. Uma vez a comunidade perguntou se a aldeia quando fizer uma cerimônia grande tipo para casamento tradicional se poderia caçar, e ele diz sem problema, só não poderia colocar o fogo” (Povo Xavante da TI Pimentel Barbosa, 2016). Porém, naquela ocasião, o gerente pediu para a polícia averiguar se havia caçadores invadindo a fazenda. Quando soube que eram os vizinhos indígenas, o gerente pediu para retirar a queixa, mas a Polícia Militar de Ribeirão Cascalheira, MT, não voltou atrás e prendeu os indígenas em flagrante. O episódio recebeu maior repercussão, uma vez que aconteceu repleto de abusos e exceções protocolares característicos de um racismo institucional arraigado em todas as esferas do Estado brasileiro e que afeta todos os povos indígenas. Entretanto, em geral, as entradas dos indígenas nas áreas vizinhas são mais silenciosas.

Em 2021, durante viagem a uma aldeia na TI Sangradouro, um grupo de mulheres pediu para usar o carro para buscar lenha. Fomos em cinco mulheres e a expectativa era de que andaríamos poucos quilômetros na estradinha de terra dentro da TI. Porém, a copilota indicava para seguir até a BR-070, dali continuamos mais alguns quilômetros, quando em uma curva, ela acenou: “é ali, do outro lado da estrada”. Tratava-se de um pasto degradado a perder de vista, que havia sido roçado recentemente e os tocos das árvores de cerrado estavam amontoados em pilhas (Figuras 2 e 3).

As mulheres logo desceram do carro e foram se espalhando por aquela paisagem degradada, carregando facão, machado e *tsi’ono*, típico cesto a’uwẽ. Quando questionada como elas chegaram àquele lugar, uma delas contou que sempre anda na rodovia observando as fazendas para ver se tem lenha e que tinha “descoberto” esse ponto já há alguns meses. Depois revelou que as primeiras a descobrir aquele lugar eram da aldeia Sangradouro e que mulheres de outras comunidades também iam ali pegar lenha. Contou que não conhecia o dono daquela terra e nunca tinha visto ninguém da fazenda, já que a entrada e a sede daquela imensa propriedade deviam ser distantes daquela área.

Figura 2 – Coleta de lenha pelas mulheres a'uwẽ em pastagem degradada em fazenda vizinha à TI Sangradouro/Volta Grande



Fonte: Máira Taquiguthi Ribeiro

Figura 3 – Mulher a'uwẽ carrega lenha, num cesto *tsi'õno*, coletada em pastagem degradada em fazenda vizinha à TI Sangradouro/Volta Grande



Fonte: Máira Taquiguthi Ribeiro

Outro exemplo refere-se à coleta de brotos da palmeira buriti para a confecção do cesto *tsi'õno*. Ele é trançado com palhas dessa palmeira e usado principalmente por mulheres, carregado nas costas, apoiado por alças sobre suas cabeças. O buriti, chamado de *uiwede* (*u* = água e *wede* = árvore), é uma planta central para a reprodução física e cultural do povo A'uwẽ. Seus frutos são usados para alimentação, do seu tronco é feita a tora carregada na corrida que leva o mesmo nome, uma importante atividade cerimonial/esportiva dos A'uwẽ, mas são suas folhas as mais utilizadas. Além do *tsi'õno*, os brotos de buriti servem para a confecção de itens tão diversos como “berços”, esteiras, máscaras rituais e cordinhas cerimoniais. Já a palha madura é utilizada como parede das casas.

Acontece que os buritis ocorrem na natureza de forma agregada, chamados de *uiwedehu* (buritizal), e apenas em alguns lugares bem específicos: áreas com abundância de água, como nascentes, varjões, lagoas e beiras de rios. Com a limitação territorial, muitos buritizais ficaram de fora da Terra Indígena. Assim, em entrevista, Bernardina Renhere, da TI Sangradouro, explicou que a maior parte dos *uiwedehu* atualmente está localizada na porção sul, dentro e fora da Terra Indígena, e é ali que as mulheres das diferentes aldeias costumam coletar buritis. Por sua vez, esse rico e vulnerável ambiente é cortado pela rodovia BR-070, construída no topo da divisão entre duas bacias: de um lado da estrada, para fora da TI, vemos os buritizais das nascentes que correm para a bacia do rio Garças enquanto do outro lado, para dentro da TI, estão os buritizais das nascentes dos afluentes do rio das Mortes. Muitas vezes, as mulheres precisam coletar buritis nas fazendas na beira da rodovia, o que fazem sem pedir autorização para os fazendeiros proprietários daquele pedaço de terra, que elas mal conhecem.

Poderíamos somar muitos outros exemplos de práticas socioespaciais dos A'uwẽ fora da Terra Indígena, pois trata-se de um manejo quase cotidiano, como ir atrás de lenha, palha, frutos e caça. Estas atividades – que extrapolam os limites das proibições do espaço concebido pelos *waradzu* – não deixam de ser atos subversivos e de resistência para garantir a A'uwẽ *höïmanadzé*. É uma

resistência silenciosa e anônima. O cientista político e antropólogo americano James Scott, no estudo de comunidades camponesas, chama a atenção para as formas de resistência que se desenvolvem no cotidiano, comumente invisibilizadas, até porque elas se propõem a serem invisíveis:

As formas cotidianas de resistência camponesa não produzem manchetes de jornais. Assim como milhões de pólipos de antozoários criam um arrecife de corais, milhões e milhões de atos individuais de insubordinação e de evasão criam barreiras econômicas e políticas por si próprios. Há raramente alguma confrontação dramática, eventualmente digna de ser noticiada. E, sempre que o barco do estado esbarra numa dessas barreiras, a atenção é centrada no acidente e não na vasta agregação de microatos que resultaram na barreira. É muito raro que os produtores desses microatos busquem chamar a atenção sobre eles mesmos. Sua segurança está no seu anonimato. Também é extremamente raro que os oficiais do Estado desejem dar publicidade a essa insubordinação. (Scott, 2002, p.13)

As Terras Indígenas claramente não dão conta da territorialidade a'uwẽ. Pelo contrário, o seu entorno se constitui mais como uma extensão para o uso deste povo. Mas, antes de considerar esse entorno como parte do território a'uwẽ, é importante considerar que eles compreendem que não têm domínio e poder sobre aquele espaço exterior. Na mesma moeda, dentro da lei dos brancos, o desmatamento, o uso de agrotóxicos, a instalação de sistemas de irrigação ou a construção de benfeitorias são ações que cada vizinho *waradzu* tem o direito e o poder de decisão dentro das cercas da sua propriedade privada, que não são considerados impactantes o suficiente para que seja necessária a consulta e compensação aos seus vizinhos indígenas.

As reflexões trazidas aqui nos levam a considerar que a categoria território apresenta-se para os A'uwẽ como a fragmentação, a limitação e a redução artificial e exógena do espaço livre que se expressa no *Ró*. Apesar de haver relatos antigos sobre a proteção territorial e o domínio de certas porções por um grupo, não conseguimos

identificar categorias ou mesmo noções próximas à do território imposto pela sociedade não indígena e que os A'uwẽ precisaram adequar-se. O imperativo da propriedade privada capitalista ameaça, por um lado, as práticas socioespaciais a'uwẽ – que expressam sua territorialidade sempre em movimento – e por outro, o próprio *Ró* – o mundo vivido pelos A'uwẽ. Consequentemente, é tarefa cotidiana o desafio de adequar e remodelar sua territorialidade às novas conjunturas que se apresentam ao longo dos anos de convivência com os *waradzu*.

Soma-se ainda o racismo estrutural e institucional contra povos indígenas, que ora são invisibilizados, ora são tutelados, ora são criminalizados, mas que têm seus direitos violados não apenas pela sociedade não indígena, mas de forma reiterada pelas instituições públicas. Cabe ressaltar a discussão do professor e ex-ministro dos Direitos Humanos, Silvio Almeida (2018), quando aponta para os modos de funcionamento das instituições baseados na noção implícita de raça, ao conceder privilégios a determinados grupos e excluir outros. São as instituições que estabelecem e regulamentam as normas e os padrões – impregnados de racismo – que direcionam as práticas individuais, moldando modos de agir e de pensar. Desta forma, o racismo institucional é parte dos mecanismos produzidos na estrutura da sociedade para que pessoas e grupos sejam discriminados de maneira sistemática, ou seja, é parte de um racismo estrutural. Neste contexto, mais que simples descompassos num convívio interétnico forçoso, a tensão e o conflito são fricções e espasmos traumáticos que trazem à tona o permanente estado de conflitualidade da relação estabelecida entre indígenas e não indígenas.

A dinâmica política da produção das aldeias a'uwẽ

Nos exemplos da seção anterior, estão representadas duas principais práticas socioespaciais: a caça realizada pelos homens e as coletas pelas mulheres. Apesar de muitas atividades serem

desenvolvidas conjuntamente, é comum que elas sejam separadas por gênero. Por este recorte, as mulheres se apresentam como exímias conhecedoras e produtoras do espaço a'uwẽ, seja na aldeia, na Terra Indígena ou fora dela.

Na aldeia, a casa é o espaço da mulher, explicou Isabel Re'amõ, saudosa anciã e liderança feminina da TI São Marcos que entrevistamos no início de 2021. Ela contou que os homens, em especial os jovens, não são bem-vindos dentro de casa durante o dia. Ali, a mulher passa a maior parte do seu tempo e é responsável por cuidar do lar, das crianças, da comida e do quintal. Em muitas aldeias, as mulheres também passam boa parte do dia no córrego, lavando roupa, louça e se refrescando.

As mulheres também são as principais responsáveis pelo trabalho na roça de toco, após o corte e a queima de área florestal – tarefas masculinas – para o plantio de milho, arroz, feijão, abóbora, entre outros. Muitas famílias não fazem mais roça, mas para aqueles que abrem, a roça costuma ficar a alguns quilômetros da aldeia em um pedaço de mata fértil, em geral, perto de córregos. No período das chuvas, as famílias costumam ir várias vezes na semana para cuidar da roça. Como já vimos, outra atividade das mulheres é a coleta de diferentes matérias-primas e recursos, como lenha e fibra, perto ou distante das suas aldeias. Além disso, coletam frutos, plantas medicinais e tubérculos, que aprendem, ao longo da vida, a identificar a localização e o tempo de maturação de cada um. Assim, no núcleo familiar são desenvolvidas atividades que implicam diretamente nas relações e práticas socioespaciais a'uwẽ e na sua relação com *Ró*.

Se a produção do espaço a'uwẽ é atividade bastante desenvolvida pelas mulheres – o que não significa de maneira alguma que não é realizada por homens –, arriscamos dizer que a produção do território é atividade majoritariamente desenvolvida pelos homens. Esta afirmação baseia-se no aspecto político da produção do território, que demarca os limites da diferença, em que as relações de poder, a diplomacia e a guerra fazem parte desta construção geográfica. Neste sentido, são os homens os principais protagonistas dessas atividades.

Quando questionado sobre o espaço do homem na aldeia em contraponto ao espaço da mulher, Divino Tserewahú, da Aldeia São José de Sangradouro, respondeu sem titubear que “nosso território lá é trabalho, caçar, *warã*, conselho”. O uso da palavra território nessa resposta pode ter sido, de certa forma, orientado pelas nossas perguntas, uma vez que desde o início explicamos que a pesquisa visava investigar o território a’uwẽ. Seja como for, ele direciona o domínio espacial do homem a’uwẽ, por um lado, para o trabalho e a caça, expressão da territorialidade tradicional a’uwẽ, que é, ao mesmo tempo, de provimento à família e de demonstração da virilidade masculina, e de outro lado, para *warã*, ou seja, o conselho da aldeia, expressão máxima das atividades políticas e cuja participação é exclusivamente masculina.

Ao descrever o espaço do homem em oposição ao da mulher, ele não recorreu a uma estrutura espacial de suporte, mas às práticas sociais que se refletem em práticas espaciais e territoriais. A caça e o conselho dos homens são duas atividades que exemplificam os laços de solidariedade e de oposição existentes dos grupos a’uwẽ. Torna-se evidente por sua resposta que para acessar a concepção territorial é preciso entender como são as relações de poder na sociedade a’uwẽ, o que implica abordar o que se convencionou chamar de faccionalismo e, ainda, a descentralização política entre comunidades autônomas.

A organização social e política a’uwẽ é marcada pela presença de metades opostas e complementares, a dualidade característica das sociedades indígenas Jê. Maybury-Lewis é enfático ao concluir que “o modelo diádico pode não nos dizer tudo o que queremos saber a respeito dos Xavante mas, por outro lado, não poderemos realmente chegar a ‘conhecer’ alguma coisa sobre eles sem tomar esse modelo como ponto de referência” (Maybury-Lewis, 1984, p.366).

A mais aparente dualidade ocorre no sistema denominado de clãs pelos antropólogos, termo apropriado pelos A’uwẽ. Todos se dividem em dois clãs, de um lado o clã *Po’redza’ono* (girino) e do outro, o clã *Öwawe* (rio grande), que se casam entre si (exogâmico) e cujos filhos herdaram o clã do pai (patrilinear). Ruri’õ, da TI Sangradouro, explica o mito de origem dos clãs:

Segundo o mito do Xavante quando duas pessoas que desceram no solo por meio das nuvens, eles que criaram... fizeram a primeira organização do povo Xavante. A princípio os dois receberam os nomes, um do clã *Po'redza'õno*, se chamava *Busewawe* e outro clã oposto que é denominado *Owawe* ou seja, rio grande, se chamava *Tsamriwawe*. A partir daí é que começou essa relação harmônica entre os dois clãs. (Gomide, 2009, p.146)

Assim como descrito por Ruri'õ, a relação deve ser harmônica, de respeito e de obrigações entre pessoas de clãs diferentes. Além disso, criam-se novas relações de afinidade por meio do casamento, que trazem consigo etiquetas adicionais de respeito e obrigações não só entre marido e mulher, mas entre sogros e genros ou noras e cunhados de clãs opostos. Esta relação de respeito, porém, é acompanhada dialeticamente de forte hostilidade e disputa imanente à divisão em clãs.

Essa oposição é explicitada pela própria nominação que os A'uwẽ usam para aqueles que pertencem ao seu clã e ao clã oposto, respectivamente, *waniwiho* (nosso grupo), como se diz na região de Parabure, ou *waniwimhã* (do nosso lado), na região de Pimentel Barbosa e *watsire'wa* (outro lado), como explica o antropólogo Fábio Ubre'a Abdzu em sua dissertação (2020).

Ao longo de anos de convivência com os A'uwẽ, pode-se perceber que a disputa entre clãs é um pivô recorrente de acusações e fofocas, boicotes ou sabotagens, a ponto de inviabilizar projetos, atividades ou iniciativas nas aldeias. Certa vez, em conversa com um A'uwẽ, ele refletiu que as coisas não andam para seu povo porque se um clã “sobe”, o outro tenta “puxar ele para baixo” e vice-versa.

As oposições, porém, são complementares. O casamento entre clãs talvez seja o reflexo mais acessível dessa concepção. Paradoxalmente, cada A'uwẽ – que sempre deve ser visto como parte de um grupo (um clã, uma linhagem, uma facção) mais do que um indivíduo isolado – deve aliar-se ao clã oposto para constituir sua família, e conseqüentemente, seu potencial grupo político. Esta tensão é intrínseca ao modo de ser a'uwẽ.

Apesar dos clãs serem a oposição primordial, há diversas oposições duais nas quais a sociedade a'uwẽ se organiza e reorganiza em diferentes momentos, mesmo que temporariamente. David Maybury-Lewis (1984), entretanto, considerou a unidade das disputas políticas e de poder o que ele chamou de facção, mas que chamaremos de grupos ou linhagens, uma vez que os A'uwẽ não utilizam o termo facção. Segundo o antropólogo, no seu estudo da década de 1950 e 1960, ela seria liderada por um chefe e composta por uma linhagem e seus correligionários, em geral, do mesmo clã, mas pode incluir indivíduos isolados ou de linhagens do outro clã. Em consonância com sua análise, observamos que, quando uma comunidade recebe a visita de um A'uwẽ desconhecido, em vez de perguntar-lhe seu clã, pergunta-se quem é seu pai, para que conheçam sua linhagem e possam situar aquele novo indivíduo nas relações sociais e de parentesco da aldeia.

Todas as questões políticas entre os A'uwẽ são, essencialmente, problemas entre grupos e não entre indivíduos, o que faz com que, para além de suas vontades pessoais, todos os homens adultos acabem envolvidos em disputas relacionadas ao seu grupo. O espaço primordial de resolução seria tradicionalmente o conselho dos homens maduros *warã*. Esse conselho ocorria diariamente antes do amanhecer e na boca da noite, porém, atualmente, em muitas aldeias, a reunião ocorre somente quando convocada para resolver questões, dar informes importantes, fazer tomadas de decisão ou estabelecer cronogramas.

Maybury-Lewis definiu um chefe tradicional a'uwẽ como aquele que exerce liderança, apoiado por uma facção poderosa e reconhecido como tal pela sua comunidade. Seus poderes seriam exercidos apenas na comunidade onde sua facção era dominante e, ainda assim, eram limitados. Mais do que um chefe que dá ordens e reprime, ele deveria ser um articulador e pacificador, ouvindo todas as partes e buscando expressar a vontade geral da sua comunidade.

Cláudia Menezes (1984) observou, na virada para a década de 1980, que os A'uwẽ esperavam do chefe uma atitude generosa e não sentiam que a ele caberia qualquer diferenciação econômica que

demarcaria sua posição superior na comunidade. Uma das formas mais explícitas de demonstrar essa generosidade é uma postura do líder de sempre estar disposto a repartir o que tem, em oposição a um comportamento *tsôti*, ou seja, individualista, mesquinho e avarento – atributo reprovável na cultura a’uwẽ, ao passo que é bem característico do modo de ser *waradzu*, do não indígena.

Ao líder, caberia assumir “a própria comunidade corporificada”, nas palavras de Maybury-Lewis (1984, p.262), inclusive simbolicamente em rituais, e neste sentido, sua função de chefe da comunidade deveria se sobrepor à condição de líder do seu grupo específico. Entretanto, na década de 1950 em que Maybury-Lewis conviveu com os A’uwẽ, os chefes não representavam suas comunidades diante de outras, e eles até mesmo evitavam se encontrar.

É de supor que o contato tenha alterado significativamente o que define um chefe e quais são suas atribuições. Atualmente, eles são chamados de cacique ou liderança e se apresentam para fora como representantes de suas comunidades e até de suas Terras Indígenas. O novo contexto exige que as lideranças se encontrem e tentem buscar entendimentos e posicionamentos comuns para questões internas ou com os não indígenas. Buscar prestígio significa também conseguir recursos para sua comunidade e seu grupo junto a órgãos públicos ou parceiros *waradzu*. Desta forma, o retorno de um cacique à aldeia com as “mãos abanando” após uma incursão a gabinetes nas capitais pode ser considerado um sinal de inabilidade aos olhos da sua comunidade.

Como já dito, cada comunidade continua autônoma, sendo patente a descentralização política. Isso não significa que as lideranças não possam se unir para defender questões comuns e escolher representantes para falar em nome do grupo em determinada situação, porém, é preciso cautela para considerar uma liderança como representante de um conjunto maior de pessoas e de interesses. Por sua vez, esse tipo de organização é, até os dias atuais, indecifrável para a sociedade não indígena, que procura simplificar a complexa organização política a’uwẽ promovendo “lideranças”, “caciques gerais”, “representantes” ou “presidentes de associações”

para facilitar, por exemplo, o referendo comunitário ou a tomada de decisões relativos ao aval para acordos ou para a implementação de políticas públicas ou empreendimentos.

O próprio advento das políticas de participação e controle social, com a criação de conselhos e comitês por parte dos órgãos públicos, gera um choque na organização interna. Em geral, os conselheiros escolhidos são jovens com maior domínio do ensino formal brasileiro, da língua portuguesa e das mediações com as instâncias não indígenas, mas que talvez, pela própria idade e estágio dentro da organização social, ainda não possuem internamente o respeito e a habilidade que uma liderança reconhecida, mais velha e experiente, possui.

Os grupos etários, ou classes de idade, são outra divisão interna na qual os A'uwẽ se organizam de modo independente dos clãs. A cada cinco anos aproximadamente, um grupo de adolescentes é iniciado num longo, complexo e fascinante processo formado por várias cerimônias e rituais, que culmina no ritual chamado *Danhõno*, composto de várias fases e eventos. O marco dessa iniciação é a furação da orelha dos meninos que passam então a ser considerados adultos, ainda que imaturos, mas que poderão iniciar nas atividades cerimoniais e políticas da sociedade a'uwẽ.

Existem oito nomeações para os grupos etários (conferir no Quadro 1), com as quais os novos grupos são batizados sempre na mesma sequência de modo que após oito gerações etárias, um novo grupo será batizado com o mesmo nome. Cada pessoa pertence ao mesmo grupo etário por toda a vida e percorre por diferentes categorias de idade, ou fases da vida, que lhe conferem obrigações específicas relacionadas à maturação biológica e social. A iniciação de um novo grupo etário inaugura para todos os membros das classes anteriores a entrada nas suas novas categorias (Graham, 2018).

Quadro 1 – Grupos etários, indicando as alianças entre grupos, e respectivas categorias ou fases da vida exercidas no ano de 2022 na TI Sangradouro, acompanhadas de uma breve descrição e da idade aproximada dos integrantes daquela categoria⁶

Grupo etário		Categoria/fase da vida		
Grupos aliados entre si	Grupos aliados entre si	Denomi- nação	Descrição	Idade apro- ximada em 2022
	<i>Tsada'ro</i>	<i>Wapté ou hō'wa</i>	Grupo residente na casa dos adolescentes (<i>hō</i>) que será iniciado no próximo <i>Danhôno</i>	9 a 15 anos
<i>Anarowa</i>		<i>Ritei'wa</i>	Último grupo iniciado e rival/guarda do grupo que se formará no próximo <i>Danhôno</i>	16 a 22 anos
	<i>Nödzō'u</i>	<i>Danhohui'wa</i>	Padrinhos dos <i>hō'wa</i>	23 a 29 anos
<i>Abare'u</i>		<i>Pred- zamroi'wa</i>	Padrinhos “apo- sentados” dos <i>ritei'wa</i>	30 a 36 anos
	<i>Etē'pá</i>			37 a 43 anos
<i>Tirowa</i>		<i>Īpredu</i>	Adultos	44 a 50 anos
	<i>Hötörā</i>			51 a 57 anos
<i>Ai'rere, etc.</i>	<i>Tsada'rob rada⁷ etc.</i>	<i>Īhi</i>	Idosos/anciãos	acima de 58 anos

6 Os A'uwê da região da TI Pimentel Barbosa intercalam os grupos etários em outra ordem, mas são usados os mesmos oito grupos etários, divididos nas mesmas metades aliadas entre si, na mesma ordem interna de aliados. Ubre'a Abdzu (2020) afirma que eram 10 grupos etários antigamente, mas dois grupos (*A'a* e *Rarahu*) foram “perdidos”.

7 O sufixo *rada* indica primeiro, anterior, antigo, e, portanto, é designado para membros de um mesmo grupo etário, mas que foi formado num ciclo anterior.

A dualidade está presente nos grupos etários pela oposição entre grupos adjacentes e a solidariedade entre grupos intercalados. Assim, um novo grupo iniciado disputará, por exemplo, o *uiwede*, a corrida de tora de buriti, contra o grupo iniciado no *Danhõno* anterior (Figura 4). Esse grupo oposto também atuará fiscalizando para que o novo grupo etário cumpra corretamente todas as suas funções e obrigações, agindo como “guardas”, termo que os próprios A’uwẽ costumam usar para explicar essa tarefa. Ao mesmo tempo, o novo grupo será protegido e orientado antes, durante e após todo o *Danhõno* pelos seus padrinhos, do grupo etário formado a duas gerações atrás.

Figura 4 – *Uiwede* disputado entre os grupos Nödzo’u e Anarowa e seus respectivos aliados, na TI Parabubure, em 2017, as toras são identificadas com as iniciais do grupo etário competidor



Fonte: Máira Taquiguthi Ribeiro

O último *Danhõno* na TI Sangradouro, que formou o grupo Anarowa, aconteceu em 2018. Já o primeiro *Danhõno* nesta região ocorreu assim que os A’uwẽ chegaram à Missão Salesiana São José de Sangradouro em 1957, no qual foi iniciado o grupo Abare’u. Os grupos etários são, neste sentido, marcadores na contagem temporal a’uwẽ. Quarenta e oito anos depois, um novo grupo Abare’u se constituía na TI Sangradouro em 2005, completando um circuito por meio da formação de todos os oito grupos etários.

O antropólogo Maybury-Lewis e a antropóloga americana, professora da Universidade de Iowa Laura Graham afirmam que os grupos etários são especialmente importantes quando se é mais jovem, pois há tarefas e funções específicas assumidas em grupo, seja em rituais ou no cotidiano da aldeia. Os jovens estão ingressando na vida adulta e sua atuação em grupo dá mais segurança e condições a cada membro. Laura Graham chama atenção para o processo de individualização com o passar dos estágios da vida. Segundo a autora, os grupos etários se tornam cada vez menos relevantes à medida em que o homem se torna adulto e mais velho, quando tem condições de galgar maior poder e influência e ser a liderança dentro da sua família, linhagem, grupo etc.

Isso não significa que a relação de solidariedade interna no grupo etário não se mantenha ao longo da vida. Com as novidades tecnológicas, essas relações ganham novos contornos. Por exemplo, Paulo Tsereräwe Dumhiwe, um dos entrevistados na faixa dos seus sessenta anos, ou seja, já considerado um ancião e em fase bastante distante das obrigações relacionadas aos grupos etários, participa ativamente do grupo de WhatsApp do seu grupo *Hōtorã*, que reúne A'uwẽ das diversas Terras Indígenas.

Por cada estágio que o grupo etário atravessa, novos aprendizados e obrigações são introduzidos. Graham, que conviveu com os A'uwẽ nos anos 1980, chama a atenção ainda para o fato de que a organização em grupos etários ajuda a promover um sentido de equilíbrio perene para uma sociedade caracterizada pela sua dinâmica e mobilidade, inclusive espacial:

Embora os Xavante tenham passado por mudanças dramáticas, inimagináveis para os antigos *hōtorã* na época de sua iniciação, a repetição dos nomes de classes de idade gera a ilusão de permanência e continuidade através do tempo. [...]. Em uma sociedade em processo de permanente evolução dinâmica, esse padrão de reposição de classes de idade promove um sentido de estabilidade interna e de continuidade. (Graham, 2018, p.149)

Maybury-Lewis e Laura Graham consideram que os grupos etários cumprem dois papéis fundamentais na organização social a'uwẽ. Pode-se observar que o ritual amplia os laços afetivos e de lealdade entre os membros de um mesmo grupo etário para além das suas esferas domésticas, aliviando inclusive a tensão inerente e persistente das disputas entre linhagens, grupos faccionais e clãs. Porém, primordialmente, cada grupo etário passa, ao longo dos anos, por diferentes estágios, pelos quais todo homem a'uwẽ deve percorrer junto com seu grupo para se tornar um verdadeiro Xavante, um A'uwẽ Uptabi. Complementarmente, para os anciãos, A'uwẽ Uptabi, o autêntico Xavante, é aquele que faz parte do *Ró*, que conhece e habita o mundo criado para eles, seguindo a *A'uwẽ hõimanadzé*, no qual os rituais são espaços privilegiados de aprendizado:

Continuar como Xavante é continuar a habitar o mundo criado pelos imortais para os Xavante, um mundo onde vivem cães, onças, peixes, abelhas, insetos e jaburus. Continuar para sempre Xavante é continuar habitando um mundo repleto de raízes ubdi e cará, a comida dos Xavante, e é também cantar e dançar para manter a boa forma e a saúde. [...] Fazendo referência às inovações criativas dos imortais, os velhos retratam o mundo xavante – aquele em que permanecerão para sempre Xavante. (Graham, 2018, p.59)

Este trecho nos revela a íntima relação entre *Ró* e *A'uwẽ hõimanadzé*. Semanticamente, *dahõimanadzé* refere-se à vida, a viver, à forma de vida (*da* = prefixo pessoal genérico, da gente; *hõimana* = vida; e *dzé* = sufixo relacionado a ação, instrumento ou modo). Esta categoria, porém, não pode ser entendida apenas como um modo de viver, mas um jeito específico de ser, de agir e de estar no mundo. *A'uwẽ hõimanadzé* está relacionado a uma ética e a uma estética a'uwẽ, sobre aquilo que é correto, que é bonito – o que inclui seus rituais, suas relações sociais, suas obrigações e seus ornamentos. Ainda que seja dinâmico e em transformação, está ancorado em uma linha ancestral de conhecimento, na qual os anciãos ocupam papel

importante de orientadores e mestres. Em razão disso, os A'uwẽ nos explicam essa expressão, tantas vezes, como sendo a cultura e a tradição. A partir da A'uwẽ *hõimanadzé*, os membros deste povo diferenciam o que é digno, do aceitável e ainda do vergonhoso.

Destacamos que, dentro da A'uwẽ *hõimanadzé*, as oposições permeiam todos os aspectos da vida a'uwẽ e da sua própria visão de mundo de forma que a tensão, a instabilidade e o dissenso decorrentes dessas oposições fazem parte das suas dinâmicas (muito dinâmicas) sociais, e podemos dizer até que chegam a ser esperados e desejados pela lógica a'uwẽ.

Se aos olhos leigos, a tradicionalidade dos povos indígenas é muitas vezes entendida como sinônimo de povos imutáveis, a sociedade A'uwẽ, muito pelo contrário, tem no seu âmago um claro senso de transformação e instabilidade, social e espacial. Não à toa, foi denominado como um povo *on the move* pela antropóloga Aracy Lopes da Silva, como já discutimos. Laura Graham, por sua vez, aponta a importância dos grupos etários para a manutenção de continuidade numa sociedade que também é espacialmente dinâmica.

Há grande impacto, portanto, da dimensão política sobre a territorialidade a'uwẽ. As disputas entre grupos podem dividir aldeias e fundar outras ou levar ao fortalecimento ou arrefecimento das disputas territoriais com não indígenas.

Chegamos a outra categoria espaçotemporal central na compreensão da organização social e espacial a'uwẽ – a aldeia (*daró*) – cujos arranjos estão diretamente ligados à dimensão política da territorialidade a'uwẽ. A aldeia configura-se como a unidade básica da organização social a'uwẽ e é o início e centro de todo *Ró*, que se expande nos círculos concêntricos a partir do seu centro *warã*.

David Maybury-Lewis destaca que as aldeias eram vistas pelos A'uwẽ como conjuntos temporários, cuja composição pode mudar a qualquer momento, seja por cisão, por chegada de novas famílias ou saída de outras. Assim, as aldeias a'uwẽ não são estáveis e podem variar de número de moradores como também podem cindir e até desaparecer. A construção e instalação de benfeitorias e acesso a

serviços públicos básicos, como um poço artesiano, um sistema de energia elétrica ou uma escola tendem a inibir o desaparecimento de aldeias. Porém, não inibem o aparecimento de novas, muito pelo contrário, a possibilidade de um grupo menos poderoso separar-se de uma aldeia para criar sua própria tem sido uma estratégia bastante comum entre os A'uwẽ.

Esse grupo consegue, assim, trazer benefícios para sua própria comunidade – tanto materiais em benfeitorias quanto financeiros por meio de novos cargos criados, como o agente indígena de saúde ou o professor indígena –, desdobrando novas questões para o uso do território limitado e compartilhado, ao passo que também gera um ciclo de demanda e dependência junto aos órgãos públicos. Ironicamente, os próprios órgãos públicos que, ao buscar sedentarizar as comunidades, acabaram criando uma política de incentivo à cisão territorial, se encontram sem capacidade e conhecimento para atender uma população pulverizada politicamente e territorialmente fragmentada.

A criação exponencial de novas aldeias é uma característica bem atual da dinâmica territorial a'uwẽ. Em março de 2023, o Distrito Sanitário Especial Indígena (Dsei) Xavante, que possui o banco de dados mais apurado e atualizado da população a'uwẽ, contabilizou 351 aldeias nas quais residiam 24.761 pessoas.⁸ De lá para cá, certamente, novas aldeias foram formadas e a precisão sobre estes dados é quase impossível de se obter.

Esse movimento não se explica somente pela política “interna”, mas assim como em outros aspectos da vida a'uwẽ, ela influencia e é influenciada pela relação destes grupos com os não indígenas. Acompanhamos a análise de Maybury-Lewis e Aracy Lopes da Silva de que a interferência da política estatal, em especial da Funai e recentemente também desdobrada no âmbito da saúde e da educação indígena, exacerbaram o faccionalismo a'uwẽ.

8 Não está incluída nessa conta a parcela da população que reside permanentemente na cidade sem vínculo direto com uma aldeia (por exemplo com uma casa sua ali), mas a quantidade de pessoas nesta condição é bastante reduzida.

Assim, não deveria surpreender que as estratégias usadas nas disputas decorrentes das oposições e da descentralização política também lançam mão das relações estabelecidas com não indígenas. Não raro, as relações com os *waradzu* passam a fazer parte das disputas e conflitos internos. O antropólogo Estevão Fernandes demonstra como, em uma situação no ano 2000, a Funai se encontrou totalmente inserida e envolvida nas disputas faccionais a'uwẽ da TI São Marcos, em um artigo com o sugestivo título de que “eles querem é nos pôr na briga deles” (2012).

Enfatizamos que a relação entre os A'uwẽ e os *waradzu* não pode ser reduzida a uma relação de mera subordinação e passividade, como a sociedade brasileira bem gostaria que fosse. No caso acima descrito por Fernandes, alianças com instituições não indígenas, como a Funai ou a Missão Salesiana, foram trunfos para que grupos específicos conseguissem maior poder e influência internamente. E os A'uwẽ sabem utilizar tais recursos e estratégias com grande habilidade.

Tentar compreender como essa dimensão política se expressa na dinâmica territorial a'uwẽ é um desafio constante para os *waradzu*. Além das lacunas na compreensão dos diferentes grupos e disputas internas, nós *waradzu* temos pouco conhecimento de fato sobre o que está em jogo nas disputas. Em geral, o que chega aos nossos ouvidos são os conflitos que explodem, sobre os quais temos pouquíssimo entendimento quanto às verdadeiras questões e aos grupos envolvidos.

Categorias espaciais a'uwẽ

Não é mais questão central saber se a forma tradicional de apropriação do espaço pelos A'uwẽ adequa-se ou não a um conceito geográfico estrito de território ou espaço ou qual palavra melhor a traduziria. Mais adequado é a identificação de categorias espaçotemporais próprias do povo A'uwẽ que nos auxilia a percorrer o caminho para uma análise da disputa territorial com o agronegócio.

Ró se apresenta como uma categoria espaçotemporal central a'uwẽ, que tem uma grande abrangência de significados, desde uma

concepção direta de lugar até noções bastante abstratas e complexas relacionadas à interconexão, totalidade e amplificação. A leitura espacial e territorial deve, portanto, passar por esta categoria de forma dialética, pois *Ró* se apresenta como princípio, meio (de produção e de relação social) e finalidade a ser considerada nas relações e lutas territoriais a'uwẽ. Isto ocorre num contexto em que *Ró* sofre drásticas alterações materialmente, o que provavelmente reflete numa contínua reformulação intelectual a'uwẽ sobre esta categoria.

Sem dúvida, *Ró* está profundamente conectada à categoria *A'uwẽ hõïmanadzé*, cujo significado deve ser compreendido além de um simples modo de vida. *A'uwẽ hõïmanadzé* abrange da alimentação à educação, mas também o respeito à família, ao clã oposto e aos mais velhos, à participação nos rituais e na vida social e política, aprender a sonhar e a comunicar-se com os ancestrais e os espíritos. Considerando todos os aspectos que compõe *A'uwẽ hõïmanadzé*, concebemos que é uma categoria que se refere a um conjunto de valores que guiam a vida dos A'uwẽ para que trilhem suas vidas conforme os preceitos ensinados nos mitos e pelos antepassados. Sereburã, ancião já falecido da TI Pimentel Barbosa, explicou sobre a importância de manter e seguir a tradição para continuar sendo A'uwẽ:

É assim que eu vou falar. Vou falar do tempo dos ancestrais. Da Tradição do povo A'uwẽ Uptabi, desde a origem do tempo.

O povo A'uwẽ corta o cabelo deste jeito, tira a sobrancelha e o supercílio, usa *dañorebzu'a*⁹ *daporewa'u*,¹⁰ faz suas cerimônias.

O povo A'uwẽ de Etêñiritipá mantém a Tradição.

É assim que eu vou falar. Para que nossos filhos aprendam e mantenham a Tradição para as futuras gerações. Para que não acabe nunca. (Sereburã et al., 1998, p.18)¹¹

9 Gravata cerimonial de algodão.

10 “Brincos” de madeira usados pelos homens.

11 Cabe ressaltar que este depoimento é específico do povo A'uwẽ de Etêñiritipá (TI Pimentel Barbosa) e seu olhar histórico pode não ser reconhecido por outros grupos.

Desta forma, *A'uwẽ hoïmanadzé* refere-se do corte de cabelo ao conhecimento sobre os mitos de origem, pois todos estes aspectos estão relacionados a uma vida *a'uwẽ* autêntica. Assim, valorizar *Ró* é valorizar *A'uwẽ hoïmanadzé* e vice-versa. Quando questionamos separadamente dois entrevistados sobre a possibilidade de existir a vida *a'uwẽ* (*A'uwẽ hoïmanadzé*) sem *Ró*, ambos foram enfáticos ao dizer que isso seria impossível:

Sem *Ró* não existiria a cultura xavante, a tradição xavante, porque *A'uwẽ hoïmanadzé* está relacionada com o *Ró*. A vida do povo Xavante está sempre junto com *Ró*, eu entendo assim. A existência desse universo é bem mais completa [...] porque o mundo xavante só vai existir para sempre quando o *Ró* [estiver] existindo, eu entendo assim. Esse é um pouco a minha visão sobre o que que penso sobre *Ró*. (Lúcio Wa'ane Terowa, TI São Marcos, entrevista de 09/02/2023).

[Sem] *Ró*, não tem como o povo Xavante sobreviver e sustentar porque nós vivemos, depende do *Ró*, porque no *Ró* existe muitos animais, medicina, frutos e tudo. Então, nós vivemos, depende do *Ró*, também o *Ró* depende de nós. Então, essas palavras são muito importantes para nós, porque a doença de vocês ataca direto, prejudica muito, então, para nós, é importante: é *Ró*, é nosso conhecimento, é nosso sagrado, também salva a nossa vida, é isso, é importante. (Bernardina Renhere Toptiro, TI Sangradouro, entrevista de 09/02/2023).

Já *ti'a*, que é utilizado para descrever a terra, passa a ser uma categoria relevante na relação territorial interétnica, uma vez que, entre outros aspectos, ela relaciona-se com processos de apropriação, diferenciação, delimitação e domínio do espaço. Estes processos ganham importância num contexto em que a situação fundiária se torna fundamental para a manutenção da vida e do mundo *a'uwẽ*.

Por fim, a aldeia (*daró*) se apresentou como uma categoria central para a compreensão da organização espacial e temporal do povo *a'uwẽ*, principalmente a partir da sua dimensão política. A aldeia,

neste caso, não é entendida como uma localidade estática na qual, enquanto pesquisadores, descrevemos a sequência de casas no plano espacial ou o tamanho do pátio central. Indo além, a dinâmica de formação e cisão de aldeias e suas alterações a partir das mudanças históricas são elementos fundamentais para compreender a territorialidade e apropriação do espaço pelos A'uwẽ.

Somada a estas categorias nativas, o território, tal qual concebido pelos não indígenas, passa também a ser uma categoria central para os A'uwẽ. Assumindo que, desde o início dos contatos permanentes com a população não indígena, está em curso um processo de alterações significativas e irreversíveis,

o território perde, portanto, aquele caráter de área de domínio e exploração de um grupo Xavante que o percorria sistematicamente e passa a ser o pedaço de terra cujo domínio é preciso assegurar para a garantia da sobrevivência de todo um povo. Os limites de seu território passam a ser a divisa entre dois mundos, entre os quais a realidade de uma relação simétrica parece estar ainda distante. (Lopes da Silva, 1992, p.52)

2

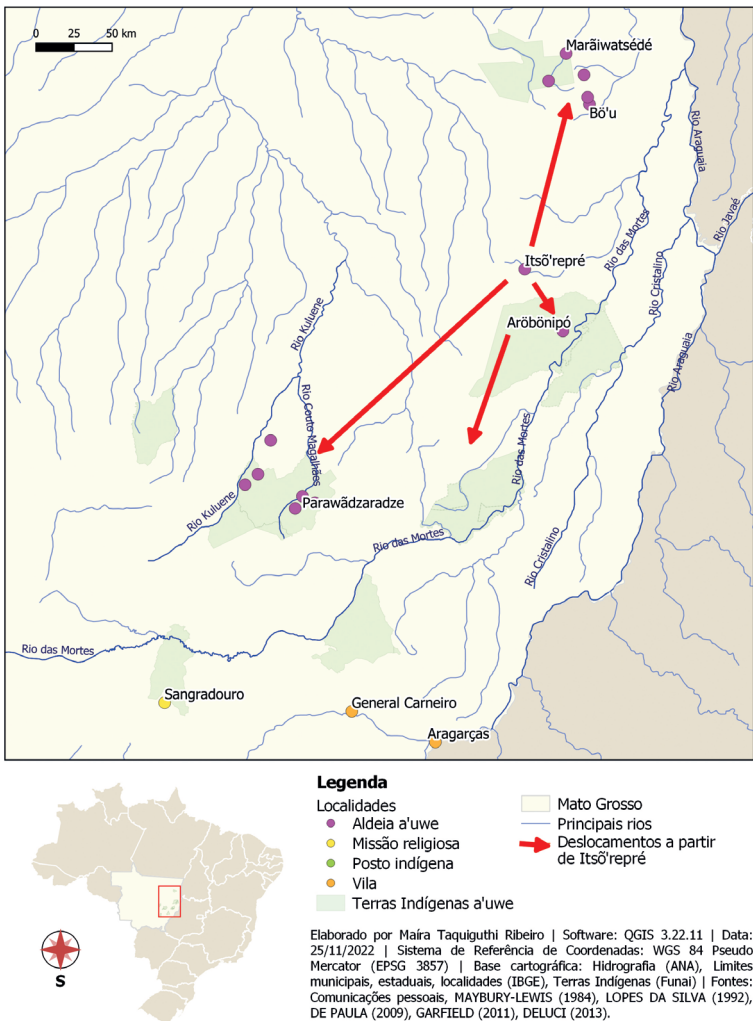
TERRITORIALIDADE DE UM POVO EM MOVIMENTO

O confinamento do *Ró* em território

A transformação do *Ró* nas nove Terras Indígenas a'uwẽ a partir da dinâmica de expulsões, cercamento, resistências, demarcações e reconquistas é o eixo desta seção. Buscaremos contextualizar de forma resumida as movimentações espaciais dos diversos grupos a'uwẽ na história recente deste povo, que resultaram na configuração em que eles se encontram atualmente, com ênfase para a história da TI Sangradouro/Volta Grande. Nos baseamos principalmente no estudo de Aracy Lopes da Silva (1992), que empreendeu esforço em apresentar uma sistematização da história a'uwẽ e de Paulo Tavares (2020), cujo estudo arqueológico resultou no mapeamento e localização de aldeias antigas e históricas. Os A'uwẽ, entretanto, sempre ressaltam que há muitas versões sobre os fatos, uma vez que “cada grupo tem a sua história para contar aos seus filhos e netos” (Tsere'ubu'õ Tsi'rui'a, 2012, p.15), e, portanto, qualquer relato, ainda mais este que se pretende resumido, trará uma perspectiva não indígena e um discurso limitado e que não considera todos os personagens, locais e eventos que são importantes para todos os diferentes grupos a'uwẽ.

Sereburã, ancião da TI Pimentel Barbosa explicou que “o povo Xavante vem do lugar onde começa o céu, da raiz do céu, onde o

Mapa 2 – Movimentações territoriais do povo A’uwẽ antes dos contatos (até anos 1940)



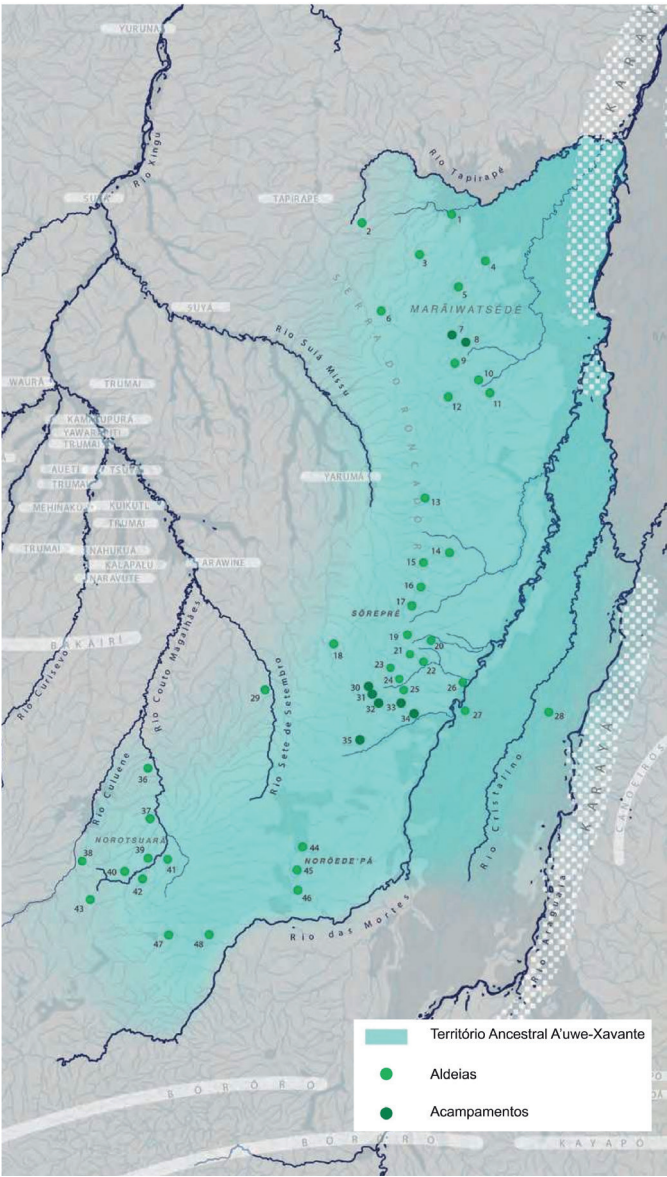
Fonte: Ribeiro, 2023

sol aparece” (Sereburã et al., 1998, p.18), indicando um passado de movimentação territorial de leste a oeste. Estudos etno-históricos, como o de Aracy Lopes da Silva (1992), apontam que foi somente no início do século XIX que esse povo cruzou o rio Araguaia, fixando-se no seu atual território, que acompanha o vale do rio das Mortes e a serra do Roncador.

Da história recente do povo A’uwẽ, sabe-se que, após a concentração em uma única aldeia, de nome Ītsō’rẽpré, localizada ao norte da atual TI Pimentel Barbosa, foi iniciada a dispersão de comunidades autônomas em diferentes agrupamentos. De modo geral, os deslocamentos a partir dessa aldeia deram origens a quatro agrupamentos que reuniam diferentes grupos e aldeias, conforme apresentamos de forma simplificada no Mapa 2.

O território se organizava em aglomerações de aldeias independentes que se concentravam nas regiões das atuais Terra Indígenas Marãiwatsédé, Parabubure e Pimentel Barbosa. Até a década de 1940, não havia vilas ou ocupações não indígenas no território dominado pelos A’uwẽ. Há grande dificuldade de definir exatamente quantas aldeias existiam e suas localizações, mas em um trabalho de reconstrução fotográfica encomendado pelo Ministério Público Federal em 2020, o arquiteto Paulo Tavares (2020) identificou ao menos 48 aldeias entre 1850 e 1950, reconhecendo que se trata de um número subestimado (Mapa 3).

Mapa 3 – Distribuição geográfica das antigas aldeias e acampamentos a'uwẽ



Fonte: adaptado de Tavares (2020, p.66)

Legenda

	Nome	Ocupação		Nome	Ocupação
1	Sem nome	Aldeia	25	Sem nome	Aldeia
2	Tsé	Aldeia	26	Sem nome	Aldeia
3	Eté'tsimarã	Aldeia	27	Wedezé	Aldeia
4	Sem nome	Aldeia	28	Marãto'ore	Aldeia
5	Umréruré	Aldeia	29	Sem nome	Aldeia
6	Sem nome	Aldeia	30	Reata	Acampamento
7	Mônipá	Acampamento	31	Asererê	Acampamento
8	Êntepô	Acampamento	32	Tanguro	Acampamento
9	Tsuparadzaidi	Aldeia	33	Santa Rosa	Acampamento
10	Ubdõnho'u	Aldeia	34	Caçula	Acampamento
11	Bõ'u	Aldeia	35	Belém	Acampamento
12	Udzurãiwawê	Aldeia	36	Sem nome	Aldeia
13	Urebdza'u	Aldeia	37	Sem nome	Aldeia
14	Sem nome	Aldeia	38	Sem nome	Aldeia
15	Hu'uhi	Aldeia	39	Sem nome	Aldeia
16	Sem nome	Aldeia	40	Sem nome	Aldeia
17	Sõrêpré	Aldeia	41	Sem nome	Aldeia
18	Sem nome	Aldeia	42	Sem nome	Aldeia
19	Arobonho-po'opã	Aldeia	43	Sem nome	Aldeia
20	Sem nome	Aldeia	44	Sem nome	Aldeia
21	Sem nome	Aldeia	45	Sem nome	Aldeia
22	Etênhiritipá	Aldeia	46	Sem nome	Aldeia
23	Asererê	Aldeia	47	Sem nome	Aldeia
24	Asererê	Aldeia	48	Sem nome	Aldeia

Fontes: Funai (Patrícia de Mendonça Rodrigues e Iara Ferraz, *Relatório de identificação da Área Indígena Marãiwatsédé*, Funai, Portaria 09 de 20 de janeiro de 1992; Pedro Sbardelloto, *Mapa Região dos Índios Xavante*, s.d. (Arquivo CTI); Bartolomeu Giaccaria, *Xavante: A'uwê Uptabi: Povo Autêntico*, Editorial Dom Bosco: São Paulo, 1972; James R. Welch et al., *Na primeira margem do rio: território e ecologia do povo Xavante de Wedezé*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, Funai, 2013; David Maybury-Lewis, *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984; *Relatório Memória da Terra*, 2016 (Paulo Tavares)

A área de circulação dessas comunidades autônomas, por sua vez, era muito mais ampla e indeterminada, definida ano a ano pelas famílias que empreendiam os *dzomori*, as expedições ao longo de meses, cujos itinerários baseavam-se em diversos fatores como os

trajetos percorridos em expedições anteriores ou as relações de amizade ou hostilidade com as demais aldeias. Portanto, nessa malha territorial construída pelos A'uwê, devemos considerar não somente as aldeias, mas também os acampamentos erguidos nas expedições e os caminhos entre eles.

Efetivamente utilizados por mais tempo do que as aldeias em si, os acampamentos constituíam uma forma de habitação permanente do território, ainda que em trânsito. Dito de outro modo, as expedições não representavam um período de abandono da aldeia, mas eram uma extensão da própria aldeia no espaço. Essa territorialidade móvel possibilitava aos A'uwe cultivar um conhecimento muito sofisticado do ambiente, bem como lhes dava grande vantagem no monitoramento e na defesa de seus domínios. (Tavares, 2020, p.72)

Podemos constatar como a territorialidade dos grupos a'uwê antes do contato materializava-se por meio da mobilidade. Trata-se de uma territorialidade totalmente diversa daquela que, aos poucos, os *waradzu* foram estabelecendo como hegemônica. Por isso mesmo, nós – não indígenas – temos muita dificuldade de assimilar essa noção de habitação permanente e, ao mesmo tempo, em trânsito.

Essa noção, se antiga, ainda está presente nas práticas socioespaciais a'uwê, assim como o estranhamento e a reprovação dos *waradzu*. Os não indígenas (e os seus órgãos oficiais, que são os principais mediadores nessa relação) ficam deveras irritados com os indígenas que moram numa aldeia mas passam uma temporada de três ou quatro meses na casa de parentes na cidade, deixando sua casa fechada na Terra Indígena nesse período. Numa leitura rasa, é considerado abandono, não apenas de sua moradia na aldeia, como do modo de vida a'uwê, preterido pela vida urbana. Porém, esse fenômeno contemporâneo não poderia ser mais bem explicado do que nessa descrição sobre os antigos acampamentos e expedições: “não representavam um período de abandono da aldeia, mas eram uma extensão da própria aldeia no espaço” (Tavares, 2020, p.72).

Seria oportuno que estudos fossem empregados para investigar essa compreensão das cidades como “modernos” acampamentos a’uwẽ: lugares de aprendizados, de coleta de recursos, bem como de perigos e de monitoramento territorial.

Contatos, desterritorializações e retomadas

Voltando ao tempo dos antigos acampamentos, os diferentes grupos autônomos espalhados no *Ró* tiveram experiências distintas no processo de contato permanente, defrontadas com agentes diversos – órgão federal, fazendeiros, missionários católicos ou evangélicos – a partir dos anos 1940. Nesse período, o Estado brasileiro realizava sua cruzada de ocupação do Brasil central, institucionalizada pela Marcha para o Oeste, da qual trataremos com mais detalhes no próximo capítulo.

O primeiro grupo a estabelecer o contato pacífico com instituições oficiais não indígenas foi o da aldeia Aröbönhipó’opa, comandada por Apöwẽ, poderoso chefe a’uwẽ, grupo com o qual o antropólogo David Maybury-Lewis viria a conviver a partir da década de 1950. O primeiro encontro pacífico aconteceu às margens do rio das Mortes entre integrantes da comunidade dessa aldeia e a frente do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), chefiada por Francisco Meireles, em 6 de junho de 1946 (Figura 5). Enfrentando ataques de outras aldeias, dizimado por epidemias e cercado por fazendas e estradas cada vez mais próximas do seu território, o grupo de Apöwẽ analisou como inevitável o contato com os não indígenas e que aquele seria um momento oportuno para iniciar um contato pacífico. Após o contato, foi criado o primeiro Posto Indígena (PIN) do SPI junto aos A’uwẽ próximo à aldeia.

Os Postos Indígenas se empenhavam em transformar os A’uwẽ em pequenos agricultores e cidadãos obedientes com virtudes indígenas, como observou Seth Garfield (2011). Por sua vez, os A’uwẽ demonstravam que não abriam mão do seu modo de vida, especialmente as expedições pelo *Ró*. Além disso, usavam as novas relações

Figura 5 – Registro dos primeiros contatos entre o grupo de Apõwê e Francisco Meireles na década de 1940 na beira do Rio das Mortes



Fonte: Fundo SPI - Acervo Museu do Índio / Funai - Brasil

estabelecidas com o SPI ou missionários no jogo político das divisões internas. Seth Garfield remete ao conceito de *middle ground* para caracterizar a interação dos A'uwê com o SPI, e que ainda está presente nas relações interétnicas: “um lugar entre culturas em que os povos ajustam suas diferenças por meio de *mal-entendidos criativos*, um processo do qual surgem novos significados e novas práticas; nem os xavante nem os waradzu podiam mais ignorar um ao outro, mas também não podiam impor sua vontade ao outro” (Garfield, 2011, p.110, grifos do autor).

Pouco tempo depois da criação do Posto Indígena, o grupo de Apõwê transferiu a aldeia para perto do posto. Enquanto o SPI buscava sedentarizar os A'uwê, uma boa parte do território desse grupo era transformado em fazendas. Valendo-se da ação direta de ocupação de fazendas, os indígenas conseguiram posteriormente, reservar a área, que foi demarcada na década de 1970 e finalmente

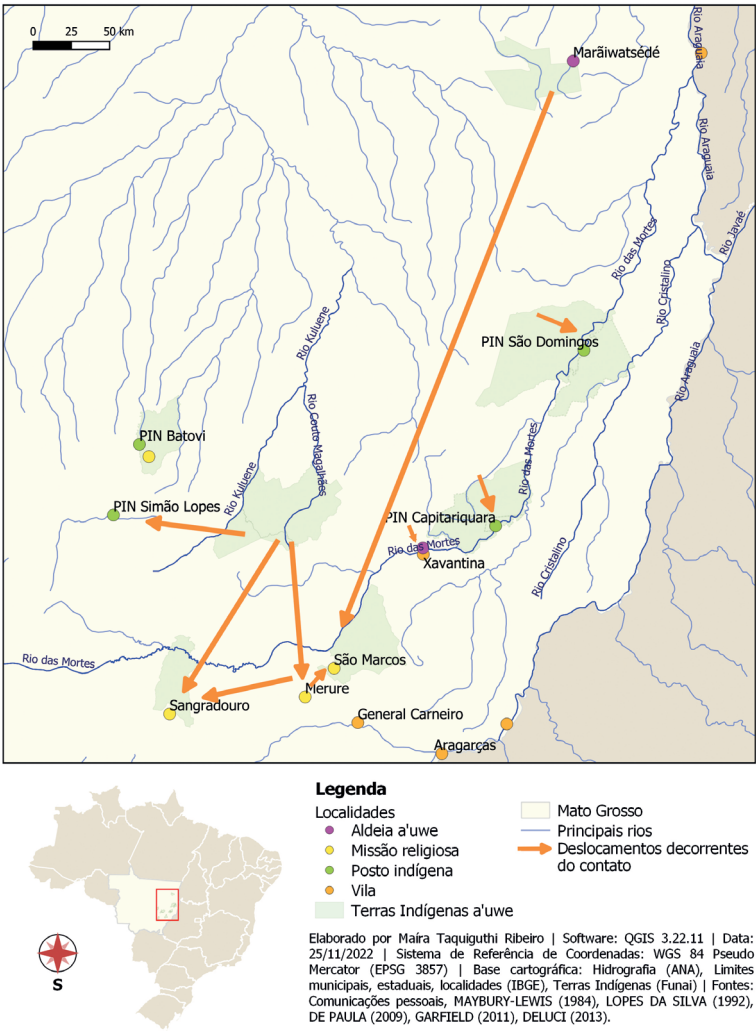
homologada em 1986 como Terra Indígena Pimentel Barbosa, após retirada de invasores do território. O nome – certamente, não por iniciativa dos A’uwẽ – era uma homenagem ao expedicionário do SPI morto pelos indígenas na década de 1940. Trata-se da maior Terra Indígena desse povo e a única na qual eles habitam continuamente desde a saída de Ìtsõ’rêpré, sem fugas ou grandes deslocamentos.

Mais ao sul, havia algumas comunidades em constante comunicação (e conflito) com o grupo de Aröbõhípo’opa. Na década de 1950, um destes grupos, liderado pelo chefe Örebewẽ, se aproximou da recém-criada vila de Xavantina, base local da Fundação Brasil Central. A Fundação, por sua vez, pressionou para que o SPI criasse um Posto Indígena para “atrair” aqueles indígenas para longe de sua vila. O PIN Capitariquara, bem como a missão de Santa Terezinha, próximos ao Rio das Mortes, foram dois pontos de “atração” dos A’uwẽ que deram origem à atual Terra Indígena Areões. As comunidades que ali vivem também conseguiram permanecer com certa estabilidade em parte dos seus antigos territórios, ainda que confinados e limitados sob vigilância do SPI e com uma relação intensa com as vilas sertanejas (e posteriormente cidades) que se formaram ao seu redor.

Já as comunidades das regiões onde hoje estão localizadas as TI Parabubure e Marãiwatsédé experimentaram os piores episódios de massacres, fugas e deportações. No Mapa 4, indicamos os grandes deslocamentos, decorrentes dos conflitos relativos aos processos de contato com não indígenas, que ocorreram no período desde o contato do primeiro grupo a’uwẽ em 1946 até o último grupo, de Marãiwatsédé, em 1966. Nota-se que foi um período no qual se consolidou a desterritorialização dos grupos a’uwẽ e a consequente ocupação não indígena do território. Neste período, os grupos passam a localizar-se junto aos Postos Indígenas do SPI e às missões católicas e evangélicas.

A região ondulada pela Serra do Roncador, entre os rios Culuene e Couto Magalhães, onde atualmente estão o município de Campinápolis e a TI Parabubure, era provavelmente a mais densamente habitada de todo o território a’uwẽ.

Mapa 4 – Expulsões, fugas e deslocamentos decorrentes das violências dos contatos (décadas de 1940 a 1960)



Fonte: Ribeiro, 2023

Os primeiros contatos das aldeias ali localizadas foram com peões que vinham desmatar grandes áreas para abertura de fazendas, posseiros, garimpeiros ou ainda expedições *waradzu* visando o extermínio indígena. A população que resistiu aos ataques e conflitos dispersou-se e, em linhas gerais, podemos traçar três principais destinos nos quais as diferentes comunidades que ali viviam refugiaram-se, a partir das informações da literatura e de comunicação pessoal com indígenas.

Na década de 1940, os moradores de aldeias localizadas próximo ao rio Culuene, um dos afluentes do rio Xingu, seguiram rumo ao noroeste, conseguindo abrigo próximo ao rio Batovi e no Posto Indígena de Simão Lopes do SPI, que atendia o povo Bakairi, no atual município de Paranatinga. Ambos os grupos tiveram contato com missões evangélicas estrangeiras. Em 1965, o SPI demarcou a Reserva Marechal Rondon, abarcando as aldeias a'uwẽ que ocupavam essa região próxima ao rio Batovi, que, em 1996, seria homologada como a Terra Indígena de mesmo nome.

Reproduzimos um belo registro sobre o primeiro encontro com não indígenas do líder de um destes grupos, de nome Tserewaruwẽ, a partir das memórias de infância do sertanista Odenir Pinto:

Provavelmente era um domingo, e o que eu me lembro é que eu estava sozinho dentro do barracão. Era um barracão construído para estocagem de produtos da roça, que também usavam para fugir do sol nas horas das refeições. Eu estava trançando uma cordinha para minhas brincadeiras infantis quando vejo dois pés pintados de vermelho se aproximando, devagarzinho, por entre a beirada da cobertura de palha e o chão. Ele deu a volta na casa e ficou na minha frente. Fiquei paralisado. Era um jovem, um rapaz Xavante. Saí em disparada ao encontro dos meus pais que estavam no meio da roça. Eles vieram conversar com o jovem Xavante e o encontraram terminando de trançar a minha cordinha. (Pinto, 2015, p.194)

No fim da década de 1950, as diferentes comunidades que viviam na região do rio Couto Magalhães migraram para o sul, alcançando

dois outros destinos: as missões católicas salesianas de Sangradouro e Merure, inicialmente destinadas aos Boe-Bororo e aos sertanejos. Essas missões tinham o objetivo de evangelizar, oferecer ensino e assistência básica de saúde às populações locais. Com a crescente chegada de grupos a'uwẽ, em 1958, foi aberta uma nova missão próxima a Merure, batizada de São Marcos, especialmente para esse povo. Já sobre a migração para a TI Sangradouro, detalharemos no próximo tópico.

Inicialmente, os mais velhos consideravam a estadia nas missões como algo temporário, o suficiente para que seus grupos se recuperassem das baixas causadas pelas epidemias, extermínios e fome, para então retomar seus antigos territórios. Cláudia Menezes ressalta a visão estrategista de guerreiros:

A obstinação e perseverança com que os Xavante enfrentaram toda a sorte de vicissitudes, desde a fome à luta armada, leva a crer que este movimento resultou de fato de um plano traçado durante a fase dos primeiros contatos. Contam os velhos de São Marcos que as lideranças das aldeias, localizadas na região do Couto Magalhães, diante do colapso das atividades produtivas ocasionada pelos deslocamentos sucessivos a que eram obrigados pelos criadores de gado, pelo cercamento dos territórios de caça e a depopulação causada pelo contágio, haviam decidido, conjuntamente, buscar o branco como recurso de fortalecimento e preparo das novas gerações. Procurariam obter assistência médica, aprender a utilizar armas de fogo, a língua e os costumes dos nacionais. Decorridos cinco cerimônias de iniciação – os Xavante expressam e explicam a passagem do tempo através dos ciclos das classes de idade – ou seja, um período de vinte e cinco anos, a ideia era voltar às suas aldeias de origem. Esta estratégia, inusitada para grupos locais que sempre alimentaram uma grande dose de hostilidade mútua, seria a pedra angular que possibilitaria no futuro a unificação do bando em prol de uma finalidade comum: resistir e enfrentar os brancos. (Menezes, 1984, p.370)

Uma década após a chegada dos primeiros grupos às missões, estas haviam se tornado um refúgio seguro frente à desterritorialização de diferentes comunidades. A missão recebia pessoas vindas de quase todas as regiões habitadas pelos A'uwẽ que lutavam pela sua sobrevivência em meio a um espaço dominado cada vez mais por fazendas e cidades. Seth Garfield (2011) afirma que, em 1969, a missão católica de São Marcos abrigava 798 pessoas (37% da população total) e a de Sangradouro, 367 (17%), ou seja, as missões católicas abrigavam mais da metade da população a'uwẽ, estimada na época em 2.160 pessoas. De fato, na década seguinte, após cerca de 25 anos da chegada nas missões, os A'uwẽ já tinham conseguido recuperar partes estratégicas dos seus antigos territórios, como veremos adiante.

A reserva de São Marcos foi demarcada em 1972 e foi a primeira área xavante a ter seus limites definitivos declarados por decreto em 1975, ironicamente, distante da região no qual estavam localizadas suas antigas aldeias. Foi mais ou menos nesse período que, conforme Luís Roberto de Paula (2007), houve diferentes frentes de reconquista daqueles antigos territórios no alto da serra do Roncador. Um grupo do Batovi retornou para a região do rio Culuene, pressionando para a demarcação desta área, enquanto fazendeiros e posseiros se horrorizavam com a presença incômoda em suas propriedades dos habitantes originários daquelas terras. Ali, os A'uwẽ conquistaram a criação da Reserva Culuene. Anos antes, os refugiados na Missão Salesiana de São Marcos retornaram para a região das antigas aldeias próximas ao rio Couto Magalhães, com o apoio de Benedito Loadzo, A'uwẽ que permaneceu naquela região trabalhando nas fazendas e “integrando-se” à vida não indígena. Diversos grupos uniram-se neste acampamento, que deu origem à Reserva Couto Magalhães.

Posteriormente, uma grande luta contra o latifúndio da Fazenda Xavantina liderada por exilados na missão de Sangradouro consolidou o atual território que ampliaria e uniria aquelas duas reservas no que se tornou a TI Parabubure. Ainda hoje o nome da Terra Indígena é motivo de polêmica entre seus habitantes, muitos dos quais preferem se identificar como pertencentes às denominações das antigas reservas Culuene ou Couto Magalhães. O nome Parabubure

remete a uma aldeia – antiga e atual – específica, do grupo que retornou de Sangradouro e com o qual os demais grupos não aceitam identificação ou subordinação, ainda que por meio do reconhecimento do nome da Terra Indígena. Existem também naquela região cinco áreas em estudo, reivindicadas pelos A'uwẽ, das quais uma pequena parte foi homologada nas Terras Indígenas Ubawawe e Chão Preto, adjacentes à TI Parabubure.

O grupo de Marãiwatsédé teve uma história ainda mais dramática ao serem deportados em aviões oficiais da Força Aérea Brasileira, em meio a epidemias e conflitos, para a missão de São Marcos, em 1966, sendo a última comunidade a'uwẽ contatada. No seu antigo território, se formaria a fazenda Suiá Missu, empreendimento beneficiário dos incentivos fiscais da ditadura militar e que ocupou por um período o posto de maior fazenda do Brasil. Assim que chegaram à Missão Salesiana, o grupo foi acometido por um surto de sarampo, que matou boa parte das pessoas.

Ao longo de quatro décadas, a comunidade de Marãiwatsédé manteve-se unida e determinada com o objetivo de retornar ao seu antigo lugar. Neste trajeto, além da TI São Marcos, estas pessoas e seus descendentes passaram por Parabubure (fazendo parte do grande acampamento próximo ao rio Couto Magalhães), Areões e Pimentel Barbosa. Neste último local, o grupo residente cedeu uma porção ao sul da Terra Indígena para a criação de uma aldeia para o grupo de Marãiwatsédé, com a condição de que sua permanência seria temporária, até que conseguissem retornar para seu antigo território.

Desta forma, o grupo exilado, liderado por Damião Paridzané e Rufino Ru'awe, fundou a aldeia Água Branca na TI Pimentel Barbosa em meados da década de 1980. Porém, somente em 1998 o processo de demarcação de parte do antigo território foi homologado dando origem à Terra Indígena Marãiwatsédé. Anos antes da homologação, no entanto, grupos de fazendeiros e políticos locais se anteciparam, tendo em vista o andamento da demarcação, e organizaram uma “reforma agrária privada”, incentivando a entrada de posseiros na área da antiga fazenda Suiá-Missu sobreposta à TI demarcada (Paret; Fanzeres, 2012).

Essa estratégia atraiu um grande número de posseiros e levou à criação de uma vila dentro dos limites da Terra Indígena, de modo que na época da homologação da terra, o grupo de Marãiwatsédé tinha a terra demarcada, mas não podia entrar no seu território, que veio a se tornar a mais devastada das TI a'uwẽ.

O processo de retomada só foi possível pela ação direta dos A'uwẽ, que organizaram uma viagem de jovens guerreiros liderados por Rufino 'Ru'awe para reconhecer o território em 2003. Os não indígenas já estavam esperando pelo grupo a'uwẽ, que mal conseguiu chegar na terra e foi obrigado a voltar. No ano seguinte, os A'uwẽ retornaram, mas desta vez as famílias inteiras. Mesmo impedidos pelos fazendeiros de entrar na área demarcada, permaneceram acampados. O que se seguiu foi um longo e difícil entrave jurídico e de ações diretas que resultaram na criação da aldeia Marãiwatsédé, em 2004, em uma parte do território demarcado, após liminar de Justiça, e, por fim, a desintrusão oficial e total dos invasores em 2013 (Tsi'rui'a, 2012).

O Mapa 5 apresenta os deslocamentos de reconquistas dos antigos territórios, que deram origem às Reservas Couto Magalhães e Culuene e das TI Parabubure e Marãiwatsédé.

Assim como parte do grupo de Marãiwatsédé continuou residindo na aldeia Belém, na TI Pimentel Barbosa, muitos descendentes desta linhagem permaneceram nos outros territórios, casaram-se e fizeram suas vidas distantes do seu grupo de origem. Essa dinâmica, por sinal, deve ser considerada para todas as trajetórias aqui relatadas, buscando dar vida e complexidade a esta narrativa que, de certa forma, descreve a movimentação territorial como se fosse unidirecional e linear.

É preciso considerar as diversas cisões e retornos, alianças e rupturas, típicas da dinâmica social a'uwẽ. Se as aldeias são autônomas, isso não significa que não há relação ou interesse no que ocorre nas demais aldeias. Apesar de o povo A'uwẽ abranger mais de vinte mil pessoas, os vínculos familiares são fortes e, ainda que cada comunidade tenha laços mais fortes com certa região ou Terra Indígena, existem parentes espalhados por todas as terras a'uwẽ.

Portanto, não é de se admirar que atividades e eventos que ocorrem em uma aldeia não só interessam como potencialmente afetam todas as comunidades.

A Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande

A Reserva Sangradouro foi demarcada em 1974 com 88.620 hectares. A área delimitada, porém, não abrangia a região de Volta Grande, ao norte do rio das Mortes, que fazia parte da área de domínio tradicional dos A'uwẽ, ao contrário da área de fato demarcada, que pertencia originalmente ao povo Boe. Além disso, os fazendeiros continuavam a utilizar a área demarcada como pastagem para seu gado. Contra essas invasões e a reivindicação da demarcação de Volta Grande, os A'uwẽ se pintaram para a guerra e partiram para retirar dois fazendeiros que estavam invadindo suas terras. Os indigenistas da Funai Cláudio Romero e Odenir Pinto de Oliveira, juntamente com policiais federais levaram os intrusos algemados (Garfield, 2011).

No fim de 2022, entrevistamos Cláudio Romero, que trabalhou de 1976 a 1979 com os A'uwẽ na Funai e atuou ativamente na recuperação dos territórios. Ele explicou que o conflito envolvia oficiais do Exército:

Quando os Xavante fugiram do Couto em 1956, eles atravessaram na Volta Grande. Primeiro, Sangradouro era terra dos Bororo, não era dos Xavante aquela região. Mas a Volta Grande era de perambulação deles. Então, o pedido [de reivindicação territorial] de Volta Grande, lá tinha duas fazendas muito grandes... [...] também deu problema, problema que eu digo é briga, conflito. Mas tomamos. Tem os decretos. E provamos por A + B, porque aquilo já estava sendo desmatado. Tinha um coronel lá de Marília que um parente dele comprou lá, Volta Grande, estava abrindo umas fazendas grandes. Eu fui lá com os índios. Isso foi em novembro de 1976. E fechamos lá o acampamento. Prendi os caras todos. E tinha

uma vilazinha lá chamada Santa Rosa. E queimei a vila. E levei o coronel preso. E o coronel falava: ‘eu sou coronel do Exército’. Eu tinha um colega, que trabalhava na Federal, que falava para ele: ‘eu sou o papa’. Aí, pronto. Aí, levamos ele preso. Quando chegou em Campo Grande com a turma dele, superintendente doutor Altair disse: ‘Cláudio, mas você prendeu um coronel do Exército!’. Eu falei: ‘É? Mas ele não se identificou’. ‘Ele disse que ficou rouco de falar que era coronel’. Eu falei: ‘Pô, se ele era coronel, não devia estar invadindo terra’. Então, recuperamos Volta Grande.

A demarcação de Volta Grande, porém, só aconteceria em 1980, após os indígenas prenderem o Coronel Anael Lemos Gonçalves, da Funai, exigindo a finalização do processo. Por fim, a homologação foi publicada em 1991 como TI Sangradouro/Volta Grande, com 100.280 hectares, quando foi anexada uma parte da região de Volta Grande, incluindo um pequeno trecho das duas margens do rio das Mortes dentro do território delimitado. Esta demarcação, porém, deixou de fora parte da área que era reivindicada pelos indígenas e a bandeira pela ampliação da Terra Indígena ecoa até os dias de hoje entre os moradores de Sangradouro. Esta questão será retomada e detalhada no Capítulo 5.

A Terra Indígena encontra-se totalmente no bioma Cerrado, na bacia do rio das Mortes, que cruza a terra ao norte. Seu principal vetor de ocupação, contudo, é a BR 070, que limita sua porção sul, sendo a via de acesso para muitas aldeias (Mapa 6). A TI estende-se pelos municípios de General Carneiro – onde reside a maior parte da sua população –, Novo São Joaquim e Poxoréu. Estes municípios são responsáveis por boa parte das políticas públicas que incidem na terra, como a gestão das escolas municipais nas aldeias e a inclusão nos programas de assistência social. A cidade de referência, porém, é Primavera do Leste, à qual os moradores da Terra Indígena se dirigem para resolver questões cotidianas.

Legendas

1	Abelhinha	23	Nossa Senhora da Guia	45	São João
2	Não identificada	24	Nova Vida	46	São Miguel
3	Bom Jesus	25	Novo Mundo	47	São Sebastião
4	Bom Sucesso	26	Riprere	48	São Thiago
5	Cabeceira da Pedra	27	S. Coração de Jesus	49	São Vicente
6	Cachoeira	28	Salesiano	50	Serrinha
7	Cantina	29	Sangradouro (São José)	51	Sorriso
8	Céu Azul	30	Santa Ângela	52	Surubim
9	Cristalina	31	Santa Bertila	53	Três Estrelas
10	Cruzeiro do Sul	32	Santa Glória	54	Três Lagoas
11	Dom Bosco	33	Santa Rita	55	Três Marias
12	Ete'are	34	Santa Tereza	56	Três Rios
13	Eterãirã	35	Santana	57	Três Rosas
14	Imaculada Conceição	36	Santarém	58	Treze de Maio
15	Lagoa Azul	37	Santo Amaro	59	Tsihorirã
16	Lagoa Encantada	38	Santo Ângelo	60	Tsimitsuté
17	Laura Vicuña	39	Santo Expedito	61	Tsipré
18	Maria Auxiliadora	40	São Carlos	62	Tsõ'repré
19	Marimbu	41	São Cristóvão	63	Urere/Santa Julieta
20	N. S. Aparecida	42	São Francisco	64	Volta Grande
21	Nhowi	43	São Gabriel		
22	Norōwada	44	São Jerônimo		

Obs.: a localização das aldeias baseia-se no mapa na parede da Missão Salesiana, em outubro de 2021.

Já discorremos anteriormente sobre a disputa do domínio político de uma comunidade e as implicações das disputas faccionais na dinâmica das aldeias. No contexto da TI Sangradouro, temos um panorama muito peculiar, inclusive em relação a outras Terras Indígenas a'uwẽ, uma vez que 34% da população da TI está concentrada em uma única aldeia, a Aldeia São José de Sangradouro, conhecida somente como Sangradouro, e o restante da população está distribuído pelas outras 57 aldeias (Mapa 6). A maioria (91%) das aldeias

tem menos de 50 habitantes e menos de 6 casas, de acordo com os dados do Dsei Xavante de setembro de 2021.¹

Em sua maioria, estas pequenas aldeias são compostas por uma só família ou por um grupo de famílias aparentadas, por exemplo, um avô e seus descendentes, ou um grupo de irmãos e suas famílias. Pelo grande número e pequeno tamanho, estas aldeias raramente têm uma boa infraestrutura construída pelo poder público, como escola e posto de saúde. Estas estruturas costumam ser encontradas nas grandes aldeias que também atendem as vizinhas. Para a educação, as pequenas aldeias também se valem da chamada sala anexa, que é uma extensão das escolas principais: uma sala de aula, em geral, em uma estrutura simples de madeira e palha com lousa e cadeiras para as aulas das crianças da aldeia; às vezes, são menos de dez alunos em uma sala multisseriada com um professor.

Em conversa com algumas famílias de aldeias pequenas, a decisão de fundá-las é baseada em argumentos como: fugir da “confusão” e das “brigas” que tem nas aldeias grandes; poder produzir suas roças, sem que aqueles que não as fazem peguem ou peçam suas comidas; ou porque nas aldeias grandes, de modo especial na Aldeia Sangradouro, há muita bebida, “vagabundos”, apatia (“ninguém quer fazer nada”), más influências para os filhos, etc. As motivações apontadas para sair de uma vida comunitária e mudar-se para uma aldeia mais familiar parecem relacionadas ao que poderíamos chamar de “desvios” na conduta esperada de um A’uwẽ, na A’uwẽ *höïmanadzé*, como ser trabalhador e viver em harmonia.

Assim, muitas famílias traçam esta estratégia em busca de um lugar calmo, no qual têm maior autonomia para desenvolver o que desejam sem se submeter a um grupo político mais poderoso, mesmo que isso signifique menos estrutura. Gomide (2004), em sua dissertação, complementa que o surgimento de novas aldeias ocorre com a finalidade de ocupação do território, proximidade dos

1 Os dados populacionais do Dsei Xavante que obtivemos para 2023 não possuem informações sobre número de casas, por isso foi utilizado como base o dado de 2021.

recursos ou motivada por desentendimentos políticos. Ela indica que, em 1993, havia apenas 5 aldeias na TI Sangradouro, ao passo que em 2002, eram 16. Em maio de 2023, segundo dados do Dsei Xavante, já eram 60 e segundo a Missão Salesiana, esse número já soma 64 aldeias. Já Cláudio Romero explicou que, em 1976, quando começou seu trabalho com os A'uwẽ na Funai como antropólogo, havia somente uma aldeia naquela Terra Indígena, a aldeia São José de Sangradouro.

Aldeias pequenas abrem mão de boa parte da organização social a'uwẽ “ideal”, uma vez que tais aldeias não tem habitantes suficientes para reproduzi-la. Assim, não há adultos suficientes para realizar um verdadeiro conselho *warã*, não há jovens suficientes para realizar um ritual próprio para formação do novo grupo etário ou para realizar uma corrida de tora *uiwede*, não há anciãos suficientes para conduzir o ritual ou mesmo componentes de clãs opostos para casar-se entre si. Em alguns casos, as aldeias assemelham-se mais a sítios familiares não indígenas, indicando uma mudança na territorialidade do povo. Uma hipótese é que esta tendência é reforçada pelos novos contextos – a partir da interferência *waradzu* – que desestruturam os mecanismos e instâncias coletivos de resolução de conflitos das comunidades indígenas, salientando a individualização das atividades nas unidades familiares.

Se por um lado, esta condição afeta a concepção do *Ró* e extingue algumas práticas que outrora seriam essenciais para o seu modo de viver, por outro lado, ela não chega a inviabilizar a realização dos principais rituais e práticas importantes para os A'uwẽ. Para contornar esse problema, as aldeias se reúnem e promovem tais atividades e eventos na aldeia central. É comum que as famílias das aldeias menores migrem para aquela onde o ritual está ocorrendo, na qual vivem por alguns meses, durante a celebração do ritual, atestando a persistência da mobilidade característica deste povo. Além disso, atesta que, apesar das cisões, disputas e conflitos entre aldeias, elas mantêm laços e se reúnem para concretizar os rituais na aldeia mãe, como eles mesmo denominam a aldeia Sangradouro, palco dos principais rituais que ocorrem nesta TI. É notável que, em todas as aldeias

das diversas Terras Indígenas a'uwẽ, é falada a língua materna, bem como os rituais ocorrem de forma praticamente sincrônica.

A aldeia São José de Sangradouro, ou simplesmente Sangradouro, é a mais populosa de todo o povo A'uwẽ, e situa-se a cerca de um quilômetro da Missão Salesiana e da BR-070. Seu tamanho também é incomum à tradição deste povo. De acordo com os dados do Dseí Xavante de 2021, a aldeia contava com 876 habitantes e tinha 89 casas em alvenaria dispostas na configuração padrão em semicírculo.² Situada no mesmo local há algumas décadas, sua densidade populacional gera problemas. O mais aparente e basal é a necessidade de soluções mais sofisticadas de saneamento e de gestão de resíduos, que inexistem, conduzindo a diversas dificuldades sanitárias. A aldeia Sangradouro encerra, ainda, uma série de problemas sociais, como maior ocorrência de uso prejudicial de álcool e outros entorpecentes quando comparado a outras aldeias e Terras Indígenas do mesmo povo, o que tem causado consequentemente conflitos familiares.³

A história desta Terra Indígena, como já dito anteriormente, remonta ao período de conflitos internos e com não indígenas na região da atual TI Parabubure na década de 1940. Divino Tserewahú Tsereptsé, cineasta e filho do cacique Alexandre da aldeia Sangradouro, que vem pesquisando a história da Terra Indígena e da sua família, contou, em entrevista realizada em 6 de fevereiro de 2021, como seus antepassados chegaram à missão salesiana de Sangradouro em 1957. Ele relata que a jornada de sua família, liderada por seu avô Tsereptsé, iniciou-se por causa de desentendimentos internos, de modo que sua família se mudou para outra aldeia:

2 Apesar de incomum, cabe pontuar que a Força Aérea Brasileira avistou, em 1946, uma aldeia - não contada - com 70 casas (Tavares, 2020).

3 Estas considerações são baseadas na minha experiência profissional atuando, de 2017 a 2020, no Serviço de Promoção dos Direitos Sociais e Cidadania, da Coordenação Regional Xavante da Funai, que acompanha casos de vulnerabilidade social nas Terras Indígenas atendidas.

Meu pai é da região de Parawãdzaradze. Quando ele era menino, acho que Xavante brigava muito, o pai dele, que é pacificador, *a'amã*, não gosta de briga, não gosta de matança, porque o Xavante matava muito antigamente. Tsereptsé, o padre deu o nome dele de Papai Pedro [...] porque ele era barbudo, era o único ancião que chegou em Sangradouro.

Naquela região, o Xavante brigava, aí meu avô, pai do meu pai, cansou 'nossa, que matança que acontece, Xavante não se querem bem, para que isso? Se não, vai acabar o povo'. Então, tem um irmão dele, irmão do meu avô, que não gosta também. [...] Aí, os dois brigavam, por causa do povo, da defesa do Xavante.

Seu avô Tsereptsé, acompanhado de uma vasta família, saiu de Parawãdzaradze para fundar a aldeia Riprore, onde atualmente está localizada a aldeia Palmeiras, na Terra Indígena Parabubure. Tsereptsé tinha uma família grande, Tserewahú conta que seu avô tinha sete mulheres e muitos filhos. Na organização social *a'uwẽ*, um homem pode casar-se com mais de uma mulher, em geral irmãs, fortalecendo os laços entre famílias de clãs opostos. Um homem com muitas mulheres seria considerado um bom genro e aquele que tem condições de manter uma grande família, de modo que seu sogro está de acordo em conceder-lhe mais uma filha. É bastante incomum um homem com sete mulheres. Atualmente, não temos conhecimento de nenhum caso similar. Maybury-Lewis relata que o chefe Apöwẽ, considerado uma liderança forte, teve cinco esposas. Muitas esposas, muitos filhos, muitos genros, noras e cunhados. Uma família grande é condição suficiente para iniciar uma nova aldeia. Outras famílias acompanharam e outras tantas se juntaram.

Ambas as aldeias Parawãdzaradze e Riprore estavam localizadas no alto da Serra do Roncador, na região do atual município de Campinápolis, onde havia uma grande concentração de aldeias *a'uwẽ*, e onde foi posteriormente reconquistada e homologada a TI Parabubure. Atualmente, novas aldeias foram fundadas nestes lugares antigos e importantes para os *A'uwẽ*. Segundo Tserewahú,

um evento violento e trágico aconteceu em Riprore que marcou aquele povo e acenou para a necessidade de uma nova mudança:

Quando teve uma tentativa de massacre, o povo correu todo para o mato. Tem alguns que foram baleados. A minha tia, que é irmã da minha mãe, foi baleada aqui no pescoço [...]. Ela sobreviveu, mas hoje ela já faleceu, minha mãe também. Depois eles continuaram, morreram muitas pessoas. Aconteceu uma epidemia lá no lugar.

O massacre relatado por Tserewahú é uma das muitas histórias de conflito entre indígenas e não indígenas ocorridas antes dos contatos oficiais. Estes conflitos, característicos dos choques entre os povos originários e as frentes de expansão anteriores à chegada do próprio Estado nas suas terras, são pouco conhecidos e documentados. Seth Garfield, historiador que entrevistou pessoas dessa mesma família, contextualizou o massacre de Parabubure:

Em 1951, um grupo de fazendeiros e seus capangas partiu da cidade de Barra do Garças para atacar os xavante na região entre os rios Couto Magalhães e Culuene. Essa área era habitada por dez diferentes aldeias xavante ainda não contatadas pelo SPI. Na aldeia Parabubu, os invasores mataram e feriram um grande número de índios e puseram fogo em suas casas. Ao longo dos anos seguintes, os índios de Parabubu foram devastados por uma epidemia, espalhada, ao que parece, por roupas contaminadas que receberam dos fazendeiros. (Garfield, 2011, p.161).

O autor relata ainda que, em 1949, um dos grupos a'uwê havia matado um grupo de invasores e em 1953, um dos membros de uma equipe de agrimensura seria morto por guerreiros a'uwê na região. Tratava-se, portanto, de um período de ataques mútuos relacionados ao domínio do território. Tserewahú também contou a partir dos relatos dos antigos:

Xavante matava muito e procurava as coisas do *waradzu*, foice, enxada. Quando os *waradzu* trabalha, os Xavante ia lá e pega a enxada. É assim que acontecia. Daí, falaram que tinha Bororo junto acompanhando o *waradzu*, no massacre.

[...]

E a partir daí que os Xavante e os Bororo não... sabe? Antes não tem, ficava cada um na sua. Depois desse massacre que os Xavante perceberam que tem índio no meio, falaram isso. Então, meu avô pensou que são eles, que são os Bororo, foi suspeito nesse caso.

A presença de outros indígenas entre os *waradzu* que foram atrás dos A'uwê para matar é um dos argumentos que eles usam para justificar a desavença entre A'uwê e Boe (Bororo). As mortes decorrentes do massacre e das doenças foram o principal motivo para que o grupo se mudasse novamente para fundar uma nova aldeia. Garfield (2011) destaca que, em 1958, não havia mais aldeias indígenas entre os rios Couto Magalhães e Culuene e que mais adiante, em 1960, o estado de Mato Grosso venderia grande parte daquele território a'uwê para proprietários particulares.

Tserewahú conta que a nova aldeia se localizava “onde hoje é São Joaquim, embaixo, tem um paredãozinho, que ele chama Etê-rãirébere, então começaram a morar lá, fundar uma aldeia lá”. Novo São Joaquim é um município localizado ao sul de Campinópolis e ao norte de General Carneiro. Naquela época havia alguns vilarejos não indígenas nessa região. Etê-rãirébere é uma das áreas reivindicadas pelos A'uwê atualmente e em fase de estudo para demarcação. Porém, mais mortes foram novamente o motivo para que o grupo saísse deste lugar, como prossegue Tserewahú:

Aí o primo do meu avô morreu. Mas primeiro morto, quando aconteceu, meu avô passou muito mal, passou sentindo muito, por causa do irmão dele que morreu ali [...]. Morreu outro ancião, que acompanhava, e morreu outra anciã mulher, da doença. Aí, meu avô percebeu de novo ‘ah, não, vamos procurar outro lugar’. Aí começaram a mudar. Ali, viveram três, quatro anos, segundo meu pai que conta.

Começaram a andar, foi parando. Quando se aproximou lá perto do Merure,⁴ mas eles não chegaram no Merure. Um pouco longe, eles pararam, acamparam ali. Aí, meu avô começou a sonhar, todo mundo fala isso [...]. Sabe que eu fiz o filme, história de Sangradouro,⁵ a partir daí que existiu essa história. Aí, você ouve meu pai falando, até outros colegas do meu pai que tem, fala tudo a mesma coisa. Aí, meu avô começou a sonhar com uma pessoa que ele está esperando, em cima de árvore, de braço aberto para receber o Xavante. Que era waradzu, acho que fala que sonharam aquilo mesmo, com os padres, porque ele sonhou com uma batina muito branca, com barba bem comprida. Meu avô contou para todos no *warã*: ‘vamos seguir esse lugar, eu sonhei nesse lugar, vamos’. Aí, começaram. Foi parando. Nossos Xavante foram morrendo também no caminho. Quando uma pessoa morre, eles param, ficam quatro, cinco dias, faz a cova, enterra.

A revelação ao líder, em sonho, do caminho a ser tomado guiaria a jornada do grupo dali adiante. O sonho tem um papel central na cosmologia a’uwẽ e o aprendizado de como sonhar é matéria dos rituais de iniciação masculinos. Nos sonhos, os A’uwẽ podem contatar seus antepassados, mensageiros espirituais ou seres criadores. Pelos sonhos, os cantadores aprendem os cantos que serão repassados e performados pelo seu grupo. Temos relatos também da indicação em sonho das plantas do cerrado que curam: como ela é, onde pode ser encontrada, como prepará-la e qual doença combate. Importantes questões são levadas para consulta nos sonhos para receber conselhos, orientações que apoiam a tomada de decisão. No relato de Tserewahú, o sonho define os rumos do grupo de Tsereptsé e a opção pelo contato com os missionários salesianos.

4 Missão Salesiana que trabalha com o povo Boe e onde hoje é a TI Merure desse povo, no município de General Carneiro.

5 Trata-se do filme Tsõ’rehipãri - Sangradouro, de 2009, dirigido por Divino Tserewahú, Amandine Goisbalt e Thiago Torres, produzido pelo Vídeo nas Aldeias e disponível em <https://vimeo.com/ondemand/sangradouro>.

Muitos Xavante seguindo o sonho do meu avô. Que meu avô falou ‘quando a gente chega lá, vai ter pessoa que vai perceber, que vai ver a gente chegando e ele vai vir ao encontro da gente’. Meu avô contou isso, que ele sonhou assim. Exatamente, igualzinho o que vai acontecer, a mesma coisa que o meu avô sonhou. O meu pai fala. Todo mundo fala isso. Daí, de manhã cedinho, no dia 24 de fevereiro, e agora vamos comemorar a chegada dos Xavante, em 1957, eles foram seguindo, desde janeiro, dezembro. Aí, chegaram no tempo que eles previram para chegar. Antes, eles não sabiam que mês, mas os padres anotaram tudo da chegada deles, sem roupa, tudo nu, mulheres. Não tinha criança. Meu pai, nesse ano, já tem 15, 20 anos, por aí.

O sonho aqui é o caminho a ser seguido e a meta a ser alcançada. Apesar das experiências passadas de enfrentamentos e tensões com os *waradzu* e até com os Boe, é a garantia do sonho que leva o grupo a interagir pacificamente com os padres e a resposta positiva dos padres é uma validação da sabedoria indígena. Nesta história, a jornada em busca do sonho do líder do grupo atesta a proatividade a’uwẽ, enfatizada por Tserewahú: “Foi nós, foi meu avô, foi nossos pais que procuraram, que encontraram os padres. Nós não fomos contatados”.

Tserewahú reitera que o povo A’uwẽ não se entregou e é dono de seu destino. Estamos diante certamente de uma relação desigual e opressora entre sociedades, mas isso não significa que a sociedade subjugada seja passiva e incapaz de agir estrategicamente a partir de suas determinações, mesmo que limitadas pela conjuntura concreta em que vive.

Estas reflexões nos remetem à experiência de Laura Graham entre os A’uwẽ de Pimentel Barbosa nos anos 1980:

Este capítulo destaca vozes dos Xavante de Pimentel Barbosa que, às voltas com circunstâncias históricas que podem ser vistas de fora como caóticas, articulam um sentido de continuidade e controle. São vozes que promovem a articulação discursiva de uma interpretação específica de eventos históricos, de uma interpretação

contra-hegemônica, na qual os ancestrais xavante aparecem como agentes, senhores do processo histórico. (Graham, 2018, p.63)

Narrativas sobre contato de povos indígenas costumam causar nos espectadores não indígenas sentimentos de inevitabilidade e tristeza, relacionados à destruição, violência, privações e sacrifício em nome da sobrevivência pelos quais o povo teve que passar em razão do contato com a sociedade não indígena. Narrativas como a de Tserewahú, contudo, ressaltam os aspectos heroicos e únicos daquele movimento de resistência e luta e nos levam a concordar com Laura Graham de que são histórias nas quais “os ancestrais xavante aparecem como agentes, senhores do processo histórico”.

Um dos pontos mais surpreendentes desta história é a longa jornada empreendida por este grupo, que durou provavelmente mais de uma década. É difícil retratar o trajeto realizado por este grupo, mas estima-se que percorreram cerca de 300 quilômetros da aldeia Parawãdzaradze até a Missão Salesiana de Sangradouro, que buscamos aproximar no Mapa 7.

Cabe ponderar que não foi uma só jornada. Ela se inicia por causa de divergências políticas, que levam à cisão de uma aldeia. Após um massacre executado por *waradzu*, o grupo se vê obrigado a migrar mais uma vez e abandonar a nova aldeia. Posteriormente, as migrações são motivadas por mortes e doenças ocorridas naqueles lugares, pela necessidade de encontrar um bom lugar para viver. Por fim, há um sonho, uma premonição do líder do grupo, de que eles encontrariam um lugar no qual seriam bem recebidos pelos *waradzu* e poderiam ficar em paz. Seguiu-se então uma busca por este sonho. Desta forma, não se trata de uma jornada em si, mas uma resposta a diversas situações e adversidades que se apresentavam, num momento histórico – a década de 1940 e 1950 – em que os *waradzu* fechavam o cerco sobre o território a’uwẽ. Assim, a movimentação territorial também era – e certamente ainda é – uma resolução estratégica utilizada pelos A’uwẽ diante de diferentes dificuldades.

Longos deslocamentos como este são relatados por diferentes grupos que saíram daquela mesma região e refugiaram-se nas missões

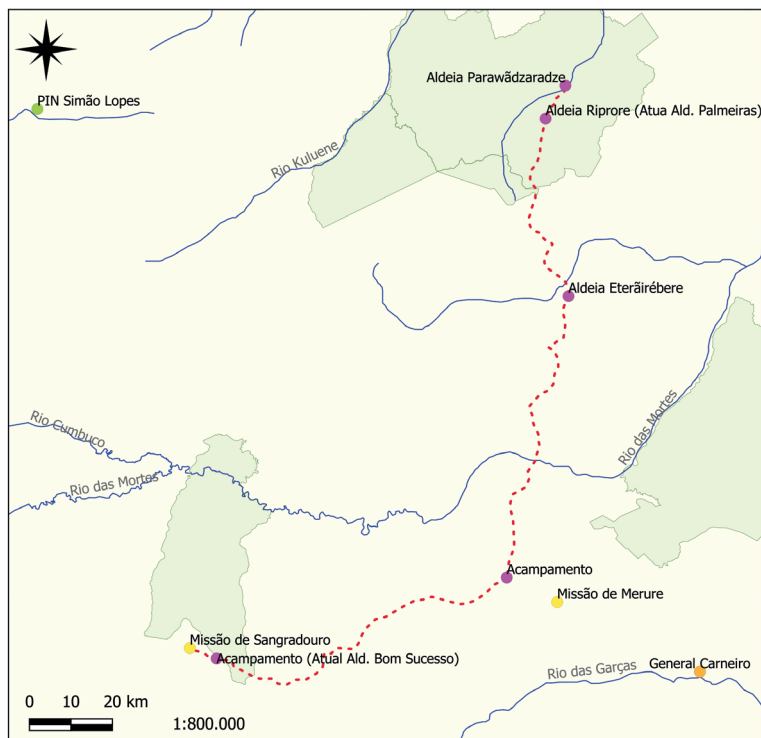
salesianas de São Marcos e Sangradouro e na missão evangélica do Batovi. Outro grupo que saiu da aldeia Parawãdzaradze chegou até a missão de Merure e posteriormente dirigiu-se à São Marcos. Desta forma, por mais única que seja esta jornada, ela não é caso isolado, mas reflexo da conjuntura de aproximação dos grupos não indígenas ao seu território e da destruição do *Ró*. Os participantes mais jovens destas jornadas estão hoje com mais de setenta anos e embora há um esforço no registro das suas memórias e relatos, é ainda muito restrito e cada ancião que morre leva consigo, além de inúmeros conhecimentos, narrativas únicas que remontam à história recente deste povo.

Esta, inclusive, não foi a única migração de A'uwẽ para a missão de Sangradouro. Ainda em 1957, um grupo liderado por Dutsã migrou da missão de Merure, onde havia desentendimentos entre diferentes grupos a'uwẽ, para Sangradouro. Ele veio a se tornar a liderança da aldeia após o falecimento de Tsereptsé. Além destas migrações, tivemos conhecimento de ao menos mais um grupo cujo percurso foi feito da região do rio Batovi até a missão de Sangradouro. Este grupo teria vivido por certo período em um lugar batizado de Marimbu, alguns quilômetros ao norte da missão de Sangradouro, onde atualmente existe uma aldeia de mesmo nome formada por descendentes daqueles viajantes (ver Mapa 6).

Portanto, não podemos considerar este relato a “única” ou mesmo a “verdadeira” história de Sangradouro. Há diversos relatos históricos sobre a chegada em Sangradouro, cada um traz uma perspectiva e conhecimentos próprios. Tserewahú conta a história da sua família, ouvida do seu pai e seus tios, sobre a vida do seu avô. Além dos fatos narrados, há um peso emocional sobre o que essa história significa para ele pessoalmente e em diversos momentos ele se emocionou ao lembrar.

Aí, no falecimento do meu avô, todo mundo saiu respeitado. A família. E a família dele, como Celestino, como Carlos, até meu pai, eles se consideram que são pioneiros, filhos de pioneiro de Sangradouro. Quer dizer, eles falam que Sangradouro é tudo deles, porque eles que chegaram com o pai dele, com meu avô. Aí, todo

Mapa 7 – Trajetória estimada percorrida pelo grupo de Tsereptsé de Parawãdzaradze até a Missão Salesiana de Sangradouro, nas décadas de 1940 e 1950



Legenda

Localidades

- Aldeias e acampamentos a'uwe
- Missão religiosa
- Posto Indígena
- Vila
- Trajeto aproximado feito pelo grupo de Tsereptsé
- Terras Indígenas a'uwe atuais
- Principais rios

Elaborado por Maira Taquiguthi Ribeiro no QGIS 3.16.7 em 23/02/2022 a partir de informações de Divino Tserewahú (comunicação pessoal), Maybury-Lewis (1984), Garfield (2011), com dados de hidrografia, limites municipais e estaduais do IBGE (2020) e Terras Indígenas da Funai (2020).



Fonte: Ribeiro, 2023

mundo chama – a gente – que somos netos de Sangradouro. E como meu pai aprendeu primeiro, e ele sempre foi liderança, segundo todos falam isso. [...] Chama Dutsã, que liderou primeiro, depois da morte do meu avô, foi ele que começou a liderar. Foram os filhos dele que começaram a liderar.

Tserewahú aponta que o grupo da sua família, que chegou primeiro à TI Sangradouro, se proclama pioneiros – um termo comum para denominar os colonizadores não indígenas que fundaram as cidades da região. O grupo de Tserewahú utiliza essa prerrogativa para buscar legitimidade para exercer maior poder sobre o território diante dos outros grupos a'uwê que habitam esta mesma Terra Indígena. Entretanto, esse sentimento não é restrito ao grupo de Tserewahú. Laura Graham (2018) apresentou narrativas do grupo com o qual conviveu – inclusive, bem distante de Sangradouro – que buscavam justificar sua superioridade diante dos outros grupos a'uwê. Entre outros argumentos, aquele grupo citava o fato de terem sido os primeiros a fazer contato pacífico com os *waradzu*. Assim, a relação estabelecida com os não indígenas entra na conta na disputa política, e em consequência na disputa territorial, entre as comunidades autônomas a'uwê.

Se a chegada na Missão Salesiana foi o término da longa jornada de deslocamento do grupo de Tsereptsé, era apenas o início das novas relações sociais e territoriais que este grupo estabelecia ali. A relação dos A'uwê com este novo território perpassa a relação entre eles e os missionários salesianos. Até hoje, esta influência está refletida no espaço. Um bom exemplo é a escolha dos nomes pelos indígenas para suas aldeias. Nesta Terra Indígena, contabilizamos 27 nomes com referência católica, dos quais 22 aldeias têm nome de santos, santas ou referência à Nossa Senhora, como as aldeias Santo Amaro, Santa Bertila e Imaculada Conceição. Há ainda aldeias cujos nomes são referências diretas à ordem salesiana, como a Aldeia Salesiana, Dom Bosco e Laura Vicuña.

Quando da chegada na missão, os A'uwê precisavam de apoio, proteção e cuidados. Tserewahú relata que eles estavam com fome, doentes e fugindo de mortes e massacres:

Aí o padre percebeu que está tudo [com] fome, Xavante chegou com doença, febre, tudo ferido, com tosse, tudo, sem roupa.

[...]

Então, os padres começaram a discutir entre eles, que ninguém sabe o que eles falam, nem Celestino, aí o Celestino ficou assim um tradutor nesse tempo [risos]. Ele que dirigiu tudo. O Celestino falou sem saber ‘vamos comer aqui, o padre falou, vai trazer comida’. E acertou, os padres trouxeram muita comida.

[...]

Quando chegaram lá, distribuíram comida lá, os Xavante comeram, Benjamin comeu muito, Benjamin chora quando lembra dessas coisas, até meu pai chora muito [...]. Então, aí os Xavante comeram, tranquilo, à vontade, repetiam muitas coisas, e as freiras que acompanharam começaram a vestir as mulheres. Daí, Xavante tirava logo a roupa, porque o cheiro da roupa era muito diferente. Mas as freiras continuam vestindo, falando ‘não, não tira’, todo mundo nu, sabe. E a partir daí, aconteceu a primeira reza, nesse lugar, onde os padres encontraram o Xavante.

A missão era um ambiente minimamente seguro: no âmbito da relação com não indígenas, lhes era garantido abrigo, comida e proteção; já dentro da disputa faccional intensa que ocorria entre grupos, era um local relativamente neutro para os grupos dissidentes e para aqueles que buscavam exílio. Porém, estar ali impunha concessões. Tserewahú narra que Tsereptsé sentia alegria por ter chegado enfim ao lugar sonhado misturada com a tristeza de que ele deveria se separar dos seus filhos e das outras crianças da aldeia, que ficavam no internato da missão:

Depois que acamparam, as crianças, as meninas, as freiras levaram lá, para ficar lá, os meninos também, meu pai.

[...]

Dormia lá para cuidar, para os velhos, anciãos ficarem só na aldeia. Daí, as meninas fugiam lá da missão, não gostam de ficar. Eles sentem muito diferente... o cheiro da casa, porque não é natural.

[...]

Meu avô passava muitas saudades dos filhos dele, porque meu pai, o Carlos, tudo no internato.

As missões mantinham uma rotina intensa e rigorosa, para direcionar os indígenas no caminho vislumbrado pelos missionários. Em uma frente, investia-se na catequização, no aprendizado do português e de habilidades profissionalizantes, como o trabalho na agricultura, na marcenaria, entre outros. Na outra, determinavam o abandono de “velhos hábitos” considerados improdutivos ou inapropriados, como a prática de alguns rituais, como o *wai’a* e as tão arraigadas expedições pelo cerrado. Maria Lúcia Gomide (2004) relata que os indígenas deveriam seguir o calendário semanal, com o descanso no domingo e as atividades cerimoniais realizadas somente nos fins de semanas. Podemos identificar diversas formas de resistência veladas nesta convivência difícil, conforme Seth Garfield (2011, p.193-195) aponta:

Os xavante tinham de lidar com a relação de dependência forçada e muitas vezes a desafiavam. [...] Outras vezes, contudo, os membros da comunidade se adaptavam seletivamente a restrições e oportunidades, ou buscavam aproveitar-se ao máximo das contradições das novas situações.

Apesar de persistente, atualmente a interferência da missão na organização da vida dos Xavante diminuiu consideravelmente. O internato acabou em meados dos anos 1970 e a escola, que fica na área da missão, agora é estadual e o quadro de pessoal é composto de profissionais indígenas, como professores, diretores, coordenadores e merendeiras.

Há ainda um ponto importante sobre a relação entre indígenas e missionários no tocante ao território. A TI Sangradouro/Volta Grande foi demarcada deixando de fora a fazenda da Missão Salesiana. Assim, os limites formais da Terra Indígena não acompanham o desenho da BR-070, apesar de tudo aquilo ser genericamente

considerado TI. A área de pasto no lado norte da BR-070 está dentro da fazenda da Missão Salesiana, assim como a própria sede da missão, a escola indígena, o posto de saúde indígena e seis aldeias, inclusive a aldeia Sangradouro (ver Mapa 6 e Figura 6).

Figura 6 – Igreja na sede da Missão São José de Sangradouro, fundada em 1906. Ao fundo à esquerda, pode-se ver a parede azul da escola estadual



Fonte: Maira Taquiguthi Ribeiro

Se os limites físicos estão bem definidos no mapa, em campo não é fácil reconhecer onde começa um e termina outro. Além disso, restam dúvidas sobre como ocorre a gestão deste território, no sentido de qual é a autonomia das aldeias localizadas dentro da área pertencente à missão e qual é o grau de interferência da missão sobre estas aldeias. Um aprofundamento maior nestas questões e no histórico que provocou a exclusão da Missão Salesiana da demarcação da Terra Indígena resultaria num interessante estudo.

Apesar da instabilidade política estrutural da sociedade a'uwê e dos diversos conflitos internos que são percebidos nessa Terra Indígena, Tserewahú enfatiza a concepção ideal e harmoniosa na criação desse novo território a'uwê:

Então, ele [Tseréptsé] fala no *warã*, aconselha a comunidade: “não pode brigar, não pode viver assim”. Por isso que ele procurou

lugar, e agora ele respirou, que chegou com grupo, que chegou com família no lugar onde não tem briga. E agora vai ficar livre e agora o povo vai crescer e agora o povo vai aumentar.

[...]

Como você está falando do território, esse é o território que o meu avô foi deixando para a gente.

O primeiro falecimento a'uwẽ na missão, que aconteceu no mesmo ano da chegada, foi do próprio Tsereptsé. Ele tinha cumprido sua missão e deixado, nas palavras de Tserewahú, um território para as futuras gerações.

Porém, os A'uwẽ não tinham esquecido sua terra natal, como continua Tserewahú:

Eles foram mudar de vez [para Sangradouro]. Mas aí, a notícia que chega lá é que Parabubure vai ser tomado pelos brancos, isso foi anos depois, 1962, 1963. O primeiro *danhõno* que aconteceu em Sangradouro, depois do contato com os padres, foi do Abare'u, do meu pai, depois foi do Anarowa, do Benjamin. Depois disso, chega a notícia em Sangradouro. Eu não tinha nascido ainda, mas essas coisas eu sei a história, porque eu estudei. Então, quando espalhou a notícia 'Parabubure vai ser tomada', 'Não, essa é nossa terra natal, nossa terra de origem' Celestino pensava.

A notícia que chegava em Sangradouro era que sua antiga terra natal tinha virado fazenda e ia virar cidade. Celestino Tsererob'õ, liderança já proeminente, foi acompanhado de alguns irmãos, como Ângelo Nomotsé e Carlos Dumhiwe, para retomar Parabubure.

Então, quando eles resolveram mudar lá, eles lutaram muito, é briga. Aí, o Celestino, todo esse grupo que voltaram, ganharam, venceram, mandaram embora. Nesse tempo, a Funai é muito forte.

Seth Garfield aponta que somente em 1977 que Celestino Tsererob'õ iria proclamar publicamente a intenção de retomar Parabubure:

Em abril [de 1978] eu vou a Parabubure fazer uma nova aldeia. Quando a estação de chuvas tiver acabado, vou voltar a Parabubure [...] [que] é a aldeia de meu avô, de meu pai. Lá eu nasci. Os [norte-]americanos mataram xavante. Queimaram casas, trouxeram sarampo. Então muitos xavante morreram. O resto foi embora. Fui para Sangradouro. Meu avô, meu tio, muitos xavante ficaram e foram enterrados em Parabubure. Então os [norte-]americanos passaram um trator [sobre o] cemitério xavante e fizeram as sedes da fazenda. Agora vou voltar. Em abril eu vou para Parabubure para criar uma nova aldeia perto do cemitério (do) meu avô. A fazenda acabou. Agora, Parabubure de novo. (Moura, 1980 apud Garfield, 2011, p.267, anotações em colchetes do autor).

Em 1972, 150 exilados em São Marcos haviam retornado à região do rio Couto Magalhães e no ano seguinte, 34 exilados no Batovi retornavam à região do rio Culuene, onde conseguem demarcar as pequenas reservas Culuene e Couto Magalhães. Com a luta do povo de Tsereptsé no fim da década de 1970, a região é tomada pelo enfrentamento entre os A'uwê e a Fazenda Xavantina, um grande latifúndio da região, tida na época como um exemplo de empreendimento rural bem sucedido dentro dos programas da ditadura militar. Garfield (2011) narra que, em fevereiro de 1979, o administrador da fazenda Xavantina denunciou a invasão de 28 indígenas e convocou policiais militares armados para removê-los. Meses depois, o grupo liderado por Celestino Tsererob'ô começou a construir casas próximo à pista de pouso da fazenda.

Mais de duas décadas depois daquela manhã em que o grupo de Tsereptsé encontrou os salesianos em Sangradouro, Tsererob'ô não tinha apenas aprendido a língua portuguesa. Ele e seus companheiros tinham noção da legislação brasileira, exigiam um posicionamento do Estado em defesa dos seus direitos territoriais e tinham clareza sobre reivindicações e estratégias possíveis no mundo *waradzu* para alcançá-las. E suas reivindicações não eram modestas, a nova reserva deveria abranger inclusive a sede da Fazenda Xavantina. Eram outros tempos e os A'uwê sabiam disso.

No fim de 1979, o presidente João Figueiredo assinou o decreto criando a nova reserva, chamada Parabubure, unindo as reservas do Couto Magalhães e Culuene. A nova Terra Indígena abrangia 89.920 hectares da Fazenda Xavantina,⁶ além de outras fazendas e lotes de posseiros, totalizando 224.447 hectares. Os A'uwẽ participaram ativamente da demarcação física e da remoção dos fazendeiros do território reconquistado. As reservas de Couto Magalhães e Culuene já somavam 1.220 habitantes, e mais um grande contingente de exilados retornaria ao território unificado. Atualmente, a TI Parabubure é a mais populosa entre as TIs a'uwẽ e a sua história de expulsões e reconquistas está entrelaçada com muitas outras TIs deste povo.

A “história dos vencidos”, porém, é rapidamente apagada. O advogado Mário Seara, administrador da Fazenda Xavantina, afirmava em 1980 que nunca tinha existido índios ali, conforme noticiou a Folha de São Paulo em sua edição de 13 de Janeiro de 1980:

A presença dos índios na área é questionada pelo administrador da fazenda, ao lembrar que “os xavantes foram trazidos para cá, por volta de 1961, por Ariosto da Riva, que, desta forma eliminou os conflitos entre os xavantes e a fazenda Suiá-Missu, da qual era gerente”. (Alencar, 1980)

Por sua vez, na década de 2010, os fazendeiros da região de São Félix do Araguaia juravam que nunca tinha existido indígena a'uwẽ na área da Fazenda Suiá-Missu, apenas nas “redondezas”, como publicou o portal de notícias de Mato Grosso RD News em 18 de abril de 2014 (Sanches, 2014).

Até hoje, ambas as narrativas ecoam no imaginário dos habitantes das cidades de Campinápolis, São Félix do Araguaia e tantas outras do vale do Araguaia. Invertendo a história concreta, as narrativas não indígenas passam a colocar os indígenas como invasores e os *waradzu* no papel de expropriados para a criação de Terras Indígenas.

6 Para se ter uma ideia das proporções latifundiárias da Fazenda Xavantina, uma parte da fazenda ficou fora da demarcação e ainda é uma grande e importante fazenda da região, que faz limite com a porção norte da Terra Indígena Parabubure.

O arquipélago a'uwẽ

Os A'uwẽ lutaram pelos territórios das suas aldeias ancestrais bem como se apropriaram de novos territórios, mesmo daqueles vivenciados nos longos percursos até chegar nos seus destinos (que vieram a ser) finais. A partir dos mapas e informações apresentados, elaboramos uma síntese das movimentações territoriais a'uwẽ, sem a pretensão de estabelecer um entendimento definitivo, uma vez que há muitas lacunas e grande complexidade neste assunto.

Os mapas 2, 4 e 5 tornam bastante didático o movimento de refúgio nas missões e postos indígenas entre os anos de 1940 e 1960, que deslocou os grupos a'uwẽ para o sul e para as proximidades da calha do rio das Mortes, liberando os chapadões da serra do Roncador para a entrada da exploração não indígena. Também fica evidente que o movimento de reconquista de parte do antigo território – juntamente com a luta pela demarcação dos territórios em que estavam – ocorre numa paisagem completamente diferente daquela na qual os grupos deslocaram-se no passado. Diversas vilas e povoados surgiram no vale do Araguaia, bem como a BR-158 que corta o território de sul a norte e a BR-070 que o limita de leste a oeste na porção sul, mas foram os extensos latifúndios que devastaram e cercaram seus territórios originais. A demarcação das Terras Indígenas respeitaria essa nova conjuntura espacial.

Este processo histórico culminou na atual configuração das Terras Indígenas a'uwẽ, fragmentadas entre si, sintetizada no Quadro 2. Há ainda áreas reivindicadas pelos A'uwẽ em estudo para a demarcação de novas Terras Indígenas, principalmente nas adjacências da TI Parabubure, locais de ocupações históricas e rememoradas pelos grupos a'uwẽ. Entretanto, estas áreas encontram-se em terras de fazendas nas quais os indígenas não têm acesso frequente. Adicionalmente, os processos de identificação e demarcação estão há anos paralisados (Quadro 3).

Quadro 2 – Terras Indígenas habitadas por A'uwê, respectiva situação jurídica, ano da homologação, área, municípios em que está situada, número de aldeias e população

Terra indígena	Situação jurídica da TI ^a	Área ^a (ha)	Municípios ^a	Número de aldeias ^b	População ^b
Areões, Areões I e Areões II	Areões: Homologada. Registrada CRI e SPU por Decreto de 04/10/1996. Demais em identificação	261.000	Nova Nazaré e Água Boa	41	2.262
Chão Preto	Homologada. Registrada CRI e SPU por Decreto de 02/05/2001	12.740	Campinópolis	3	279
Marãiwat-sédé	Homologada. Registrada CRI e SPU por Decreto de 14/12/1998	165.241	Alto Boa Vista, Bom Jesus do Araguaia, São Félix do Araguaia	13	1.178
Marechal Rondon	Homologada. Registrada CRI e SPU por Decreto de 04/10/1996	98.500	Paranatinga	16	1.096
Parabubure	Homologada. Registrada CRI e SPU por Decreto 306 de 30/10/1991	224.447	Campinópolis e Nova Xavan- tina	143	8.887
Pimentel Barbosa	Homologada. Registrada CRI e SPU por Decreto 93 de 21/08/1986	328.966	Canarana, Ribeirão Cas- calheira, Água Boa e Nova Nazaré	19	2.641
Sangra- douro/ Volta Grande	Homologada. Registrada CRI e SPU por Decreto 249 de 30/10/1991	100.280	Poxoréu, General Car- neiro, Novo São Joaquim	60	2.805

Terra indígena	Situação jurídica da TI ^a	Área ^a (ha)	Municípios ^a	Número de aldeias ^b	População ^b
São Marcos	Reservada ⁷ . Registrada CRI e SPU por Decreto 76.215 de 08/09/1975	188.478	Barra do Garças	50	4.993
Ubawawe	Homologada. Registrada CRI e SPU por Decreto de 31/08/2000	52.234	Santo Antônio do Leste	6	620
Total	9 Terras Indígenas do povo A'uwẽ	1.431.886	16 municípios	351	24.761

Fonte: (a) site Terras Indígenas no Brasil (<https://terrasindigenas.org.br/>) a partir de dados da Funai; (b) dados de maio de 2023 do Siasi/Dsei Xavante.

Quadro 3 – Terras Indígenas e áreas reivindicadas ainda sem habitantes a'uwẽ

Terra indígena	Situação jurídica da TI ^a	Área ^a (ha)	Municípios ^a	Número de aldeias ^b	População ^b
Wedezé	Identificada e aprovada pelo Despacho 676 de 26/12/2011	145.881	Cocalinho	0	0
Eterãiré-bere	Em identificação	Não determinada	Ao sul da TI Parabubure	0	0

7 Cabe uma pequena nota sobre a diferença entre Terra Indígena e Reserva Indígena. Atualmente, as Terras Indígenas são aquelas reconhecidas como de ocupação tradicional dos povos que as habitam, enquanto são denominadas de Reservas, aquelas que foram doadas ou que, por força maior, tiveram que ser demarcadas fora das terras tradicionalmente ocupadas. Antes do atual paradigma constitucional sobre os direitos territoriais indígenas, utilizava-se o termo Reserva Indígena, o que denotava uma noção de estoque ou preservação antes do que de território.

Terra indígena	Situação jurídica da TI ^a	Área ^a (ha)	Municípios ^a	Número de aldeias ^b	População ^b
Hu'uhi	Em identificação	Não determinada	Margem oeste do Rio Culuene ao norte da TI Parabubure	0	0
Iso'upa	Em identificação	Não determinada	Ao norte da TI Parabubure	0	0
Norotsurã	Em identificação	Não determinada	A noroeste da TI Parabubure	0	0

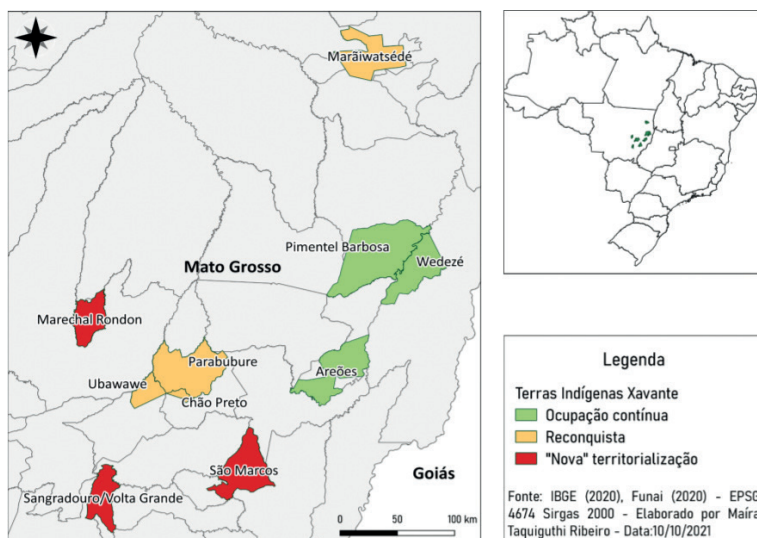
Fonte: (a) site Terras Indígenas no Brasil (<https://terrasindigenas.org.br/>) a partir de dados da Funai; (b) dados de setembro de 2021 do SIASI/Dsei Xavante.

As nove Terras Indígenas a'uwẽ demarcadas e homologadas encontram-se, em sua maioria, ilhadas e distantes entre si, algumas numa distância de cerca de mil quilômetros. Esse território fragmentado, remanescente de seu antigo território, é, ao mesmo tempo, expressão da luta pela reconquista e garantia do seu domínio, mas também um território ressignificado a partir de novos contextos e situações, e em alguns casos, como em Sangradouro, é um território ampliado. Nessa configuração atual das Terras Indígenas a'uwẽ, fragmentadas entre si, é possível identificar diferentes formas de apropriação (Mapa 8), no que diferenciamos como:

- territórios ocupados continuamente desde antes do contato – como é o caso das TIs Pimentel Barbosa e Areões;
- territórios recuperados, após expulsão e reconquista – como é o caso das TIs Parabubure/Chão Preto/Ubawawe e Marãiwatsédé; e
- “novos” territórios, cuja ocupação mais intensa ocorreu após e por causa do contato – como é o caso das TIs Marechal Rondon, São Marcos e Sangradouro.

Atualmente, o povo A'uwẽ tem certa segurança jurídica sobre uma parte do seu antigo e difuso território, diferentemente de muitos

Mapa 8 – Terras Indígenas a'uwẽ classificadas por tipo de ocupação territorial



Fonte: Ribeiro, 2021b

outros povos que ainda lutam pela demarcação de suas terras. Para os A'uwẽ e para aqueles que vivem ao seu redor, todas estas Terras Indígenas são genuinamente “territórios xavante”, ainda que apresentem uma diversidade de formas de apropriação.

A representação cartográfica nos indica que houve uma enorme perda pelo povo A'uwẽ. Em primeiro lugar, uma redução da área territorial sob seu domínio e uso, reduzida a fragmentos distantes entre si. Ainda assim, os A'uwẽ passaram a habitar territórios que não faziam parte da sua história e vivência anteriormente. Sobreposto a isso, há uma perda da própria totalidade que o *Ró* significa e que este novo arranjo espacial desmantela. É sobre esta realidade – de aparentes ilhas – que os A'uwẽ buscam desenvolver sua territorialidade atualmente.

O estudo da territorialidade a'uwẽ demonstra que o que chamamos de antigo território a'uwẽ, apesar de não apresentar limites físicos nem amarras para as práticas socioespaciais, era caracterizado,

desde a aldeia originária *Ītsō'rēpré*, pela fragmentação territorial entre os diferentes grupos autônomos. Esta fragmentação territorial, entretanto, não resultava numa diferenciação interna na paisagem ou uma ameaça a algum dos grupos quanto à capacidade de materializar sua territorialidade. Após o contato com não indígenas, esta fragmentação tem se intensificado por causa do processo generalizado de cisão e fundação de novas aldeias, caracterizado pela multiplicação de aldeias muito pequenas por um lado e pelo aumento populacional das grandes aldeias centrais por outro.

Complementarmente, também desde *Ītsō'rēpré*, a complexidade da movimentação a'uwẽ entre aldeias e, posteriormente, pelos territórios demarcados gera uma rede de relações, seja de solidariedade ou de enfrentamento, entre as comunidades – autônomas, vale lembrar – que habitam as diferentes Terras Indígenas a'uwẽ. Portanto, tanto essa movimentação como os territórios demarcados não podem ser lidos de forma rígida e unidirecional. Observamos, pela própria organização territorial tradicional, a estrutura de um arquipélago a'uwẽ, no qual as ilhas formam uma rede de relações que não permitem que as consideremos isoladamente. Por causa do processo de contato, que vem alterando significativamente o espaço e território a'uwẽ e, mais do que isso, desestruturando o *Ró* – enquanto síntese da totalidade do próprio mundo a'uwẽ –, o processo de fragmentação é exacerbado pelo isolamento das Terras Indígenas.

Ainda assim, o processo histórico de construção das diferentes Terras Indígenas indica as interconexões e estratégias conjuntas. O caso da reconquista do que hoje é a Terra Indígena Parabubure é bastante emblemático na lógica de arquipélago da configuração espacial-territorial a'uwẽ. Aquela era provavelmente a região mais densamente habitada por grupos a'uwẽ antes do contato. A violenta ocupação não indígena foi realizada de tal forma que, em poucos anos, não havia restado uma aldeia a'uwẽ na região, cujos grupos seguiram diferentes percursos. Estes trajetos também acabaram por definir sua história posteriormente, inclusive pela influência evangélica na região do Kuluene e católica na região de Couto Magalhães e Parabubure.

Como destacamos, Cláudia Menezes indica que houve um acordo entre os grupos a'uwẽ antes da dispersão pelo qual estrategicamente os grupos voltariam a reconquistar aquele território após cerca de 25 anos. Por diferentes meios, isto de fato ocorreu, a leste com a retomada e demarcação da Reserva Couto Magalhães, a oeste com a retomada e demarcação da Reserva Culuene. Finalmente, com a retomada da porção central e demarcação da Terra Indígena Parabubure, o território foi expandido e unificado. Numa atuação independente de cada grupo, mas temporal e espacialmente articulada, ocorreu a recuperação da TI Parabubure como um território relativamente grande e único. Posteriormente, a demarcação das TI Ubawawe e Chão Preto de forma contígua ampliaram ainda mais o domínio a'uwẽ.

Trata-se atualmente da região mais densamente habitada por grupos a'uwẽ e que, por sua própria história antiga e pós-contato, estabelece fortes conexões com diversas outras Terras Indígenas. No entanto, como já apresentamos, é um território dividido internamente, no qual nem mesmo o nome oficial é assumido por todos, como forma de manter a independência dos diferentes grupos que ali vivem. Os A'uwẽ parecem ter habilidade para lidar com esta configuração de arquipélago desde muito tempo, bem antes da expropriação do seu território e da fragmentação das Terras Indígenas, apesar de todos os conflitos e contradições relacionadas.

Se a fragmentação territorial já era uma realidade para a organização em comunidades autônomas, com as novas tecnologias, o espaço se torna cada vez mais relativo. Neste sentido, os A'uwẽ também exploram as diversas conectividades possíveis entre os nós deste território em rede, inclusive digitais, e lançam mão dos recursos que o entorno lhes oferece, incluindo as cidades.

Do espaço ao território a'uwẽ

No depoimento de Tserewahú, acompanhamos a construção de um novo território a'uwẽ e a retomada de um antigo, apresentando

fatores como a influência do sonho, o sentido de busca no contato e a noção de pertencimento e legitimidade para os descendentes dos primeiros que chegaram a um novo lugar. Neste processo histórico, houve redução e fragmentação intensas do território a'uwẽ.

O seu relato tem como palco três Terras Indígenas a'uwẽ em diferentes situações: a Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande, demarcada e homologada a partir da chegada de grupos indígenas fugidos dos seus territórios originais e apropriando este novo espaço como seu; a Terra Indígena Parabubure, demarcada e homologada a partir da luta de reconquista pela sua terra natal, abandonada por força maior e retomada como memória e resistência do povo A'uwẽ; e por fim, a Terra Indígena Eterãirébere, em fase inicial de identificação a partir da reivindicação dos grupos indígenas para ampliação do seu território reconhecido pelo Estado nacional, como forma de recuperação territorial e preservação das antigas aldeias.

Como todos os povos indígenas no Brasil, a relação entre os A'uwẽ e a sociedade brasileira é, desde seu início, marcada por violência, dominação e espoliação sistemática, que produziram, por sua vez, processos dialéticos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização. A diversidade de territórios reflete tais processos ao mesmo tempo que estudá-los nos revela as adaptações territoriais deste povo para as novas conjunturas.

Depois do longo relato de Tserewahú, questionamos o que transformava uma terra em território a'uwẽ. Ele explicou que “o Xavante, dos lugares onde param, onde viveram um pouco, já é o território dele. [...] Nesse lugar onde Xavantes são enterrados, já falam que é ‘nosso lugar’, já é nosso lugar, onde vivemos, é nossa terra”. Esta afirmação nos relembra que o povo A'uwẽ possui uma identificação potencial (ou parafraseando Aracy Lopes da Silva, “em abstrato”) a todo e qualquer espaço que venha a se apropriar momentaneamente.

Estas reflexões deixam transparecer o choque profundo entre as concepções espaciais e territoriais a'uwẽ e a configuração territorial que lhes foi destinada pelo Estado brasileiro. Consequentemente, não podemos compreender a configuração territorial do povo A'uwẽ e a forma como ele se apropria atualmente do espaço sem considerar

as necessidades de reorganização espacial decorrentes dos contatos e das violências sofridas em razão destes.

O sociólogo José de Souza Martins, professor da Universidade de São Paulo, destaca que nas situações de fronteira, “mais do que o confronto entre grupos sociais com interesses conflitivos, agrega a esse conflito também o conflito entre historicidades desencontradas” (Martins, 1996, p.45). Diríamos ainda que esse conflito se estende não apenas a historicidades desencontradas, mas para os povos indígenas esses conflitos são resultados da própria construção e destruição de mundos. Para os A’uwẽ, os contatos e a expansão da fronteira agrícola não indígena significaram o início do desmantelamento do *Ró*, concomitantemente com a inauguração da convivência obrigada com uma nova racionalidade de produção do espaço, concebida por eles como destruidora e perigosa.

Neste sentido, a destruição do *Ró* pelos *waradzu*, em um violento processo que se desenvolve ao longo de décadas, é a premissa para a formação dos territórios a’uwẽ. Quando a circulação não é mais livre e a terra passa a ter um novo dono (*ti’a tede’wa*), o território, estabelecido formalmente por meio da homologação da Terra Indígena, passa a ser a trincheira estratégica de resistências e conquistas. Dominar um território – ainda que reduzido, limitado e fragmentado – garante que o *Ró*, enquanto seu mundo, não seja completamente desmantelado e seja possível reproduzir a *A’uwẽ hõimanadzé*. Portanto, o território, com todas as suas limitações e contradições, passa a ser uma ilha de autodeterminação. Os territórios conquistados, fragmentados entre si, formam esse complexo territorial a’uwẽ de um arquipélago onde sua luta se projeta.

Mais do que a existência ou não de uma concepção nativa de território para os A’uwẽ, o antropólogo e professor da Universidade Federal do ABC, Luís Roberto de Paula (2019) observa que os novos contextos têm obrigado os diferentes grupos a’uwẽ a formularem novas relações com seus territórios, o que tem levado, conseqüentemente, a alterações nas suas concepções territoriais. Portanto, atitudes como o respeito aos limites legais estabelecidos pelas Terras Indígenas demarcadas ou a reivindicação de novas demarcações

consideram não apenas a sua própria territorialidade, mas também uma análise pelo povo sobre a conjuntura situacional de forças políticas locais, regionais e nacionais.

Para tratar dessa perspectiva da territorialidade, é interessante voltar ao ponto inicial da discussão, acima, que apontava a dificuldade de articular história (presente na ideia de imemorialidade) e modo de vida (presente na ideia de adaptação a ambientes ecologicamente diferenciados). Pois Terra Indígena, especialmente se constituída como parcela de um território outrora mais amplo, não representa necessariamente um nicho ecológico ao qual uma população se adapta, ou se encapsula, através de seu “modo de vida”. Inúmeras situações evidenciam hoje que a defesa de um território parece dizer menos respeito à preservação de formas tradicionais de manejo de um espaço e de seus recursos do que a questões mais delicadas da convivência interétnica. (Gallois, 2004, p.40)

A construção dos territórios passa a ser uma estratégia para enfrentar um novo tempo, dominado pelos *waradzu*, no qual o *Ró* já está desfigurado. Essa estratégia é acompanhada pela unificação de grupos autônomos a’uwẽ antagônicos em torno de uma luta comum de reconquista dos territórios. A luta por territórios num contexto de destruição do *Ró* não representa nem a negação de *Ró* como parte de um passado que não voltará, nem o reafirmar como a mesma totalidade que era antigamente. Da mesma forma, lutar lado a lado junto a grupos a’uwẽ que historicamente são inimigos não minimiza as diferenças entre eles, ao mesmo tempo que não mantém as relações nos mesmos patamares de rivalidade que se tinha no tempo dos avós.

Na tensa relação entre dois mundos, os A’uwẽ não restringem suas ações à área física das terras demarcadas, mas também ao mosaico de territórios existentes entre elas e que são utilizados e reapropriados por eles. Como alertou Hiparidi Toptiro em sua entrevista, não é possível investigar a TI Sangradouro/Volta Grande isoladamente, ela deve ser compreendida no contexto de todo o território a’uwẽ. Da mesma maneira, o arquipélago das terras a’uwẽ,

não pode ser analisado sem o seu entorno, sem os municípios e suas cidades sedes, sem as rodovias e os rios, ou ainda sem considerar as cadeias produtivas que mobilizam e articulam os mais diversos esforços regionais, moldando o espaço e as práticas sociais. No próximo capítulo, voltaremos nossa atenção para as mudanças no território que resultaram no cerco aos A'uwẽ.

3

TERRITORIALIZAÇÃO DO AGRONEGÓCIO AVANÇANDO EM TERRA "SEM HOMENS"?

*Pois mataram índio
que matou grileiro
que matou posseiro
disse um castanheiro
para um seringueiro
que o estrangeiro
roubou seu lugar*

"A Saga da Amazônia", Vital Farias

A Saga da Amazônia, canção do compositor paraibano Vital Farias, é um forte e poético testemunho do violento processo de ocupação e de degradação ambiental da Amazônia, mas que não se limita a essa região ou ao seu entorno. Salvo as especificidades dos contextos culturais, econômicos e políticos e considerando os diferentes momentos históricos em que ele ocorre ou ocorreu, o que a canção narra pode ser estendido para toda a expansão da ocupação de base mercantilista e capitalista na América Latina.

Há duas particularidades neste trecho que caracterizam este processo: a diversidade e o conflito. Os versos trazem os diferentes atores sociais que interagem num território em disputa. Assim como castanheiros e seringueiros, que em outra escala são agrupados como

“comunidades tradicionais”, poderíamos especificar ainda o “índio” nas centenas de etnias de uma pluralidade de troncos linguísticos que existem no Brasil atualmente.

O “índio” engloba povos tão diversos como aqueles em isolamento voluntário, de recente contato ou com séculos de convivência com a nossa sociedade, aqueles que têm suas terras demarcadas e homologadas ou que lutam pelo reconhecimento de uma área por menor que seja para exercer uma ainda que limitada autonomia. Agregá-los a todos em uma só denominação – “índio” – é, inclusive, parte do apagamento histórico, territorial e social que os povos originários vêm sofrendo desde as primeiras invasões europeias nas terras conhecidas como americanas. Mesmo os personagens que expropriam os povos que ali vivem, representados no trecho da música por grileiros e o “estrangeiro”, o fazem de formas e com objetivos diversos. A relação entre estes diferentes atores é de proximidade, tensão e conflito constante que resulta em um cenário de violência implícita ou explícita.

Este é o retrato da fronteira, que o sociólogo José de Souza Martins caracterizou por novas relações que se criam a partir de uma lógica e um tempo mediados pelo capital. A partir do estudo do avanço da fronteira sobre o *Ró*, mais do que descrever um histórico de ocupação não indígena, o que buscamos demonstrar neste capítulo é como a força motriz desta dinâmica de destruição do mundo *a’uwẽ* – e que não se restringe a ele, mas se relaciona à destruição dos mundos indígenas no Brasil – esteve ancorado pela necessidade da chamada acumulação primitiva “contemporânea”, uma acumulação por espoliação, nas palavras de David Harvey, como veremos adiante.

Buscaremos, portanto, trazer um foco complementar àquele histórico apresentado no capítulo anterior, de lutas pelo território empreendidas pelo povo *A’uwẽ*. Buscamos compreender como esta espoliação de territórios, de superexploração do trabalho e dos bens naturais nas fronteiras da civilização ocidental foi o combustível para a consolidação do capitalismo industrial na região sul e sudeste e ainda, para a transferência de capital para o exterior. Também foi

responsável pelo giro hegemônico rumo à racionalidade capitalista, unificando através do capital um país marcado por suas desigualdades e diferenças regionais historicamente construídas e em condições sociais, culturais e econômicas específicas.

Fronteira e povos indígenas: zona de conflito

Na fronteira, convive a diversidade, na qual o outro está constantemente (e incomodamente) presente.

Nesse conflito, a fronteira é essencialmente o lugar da alteridade. É isso o que faz dela uma realidade singular. À primeira vista é o lugar do encontro dos que por diferentes razões são diferentes entre si, como os índios de um lado e os civilizados de outro; como os grandes proprietários de terra, de um lado, e os camponeses pobres, de outro. Mas, o conflito faz com que a fronteira seja essencialmente, a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro. (Martins, 1996, p.27).

No desconhecido que está além da fronteira, não importa de qual lado você esteja, o encontro (ou desencontro) reforça a identidade de um grupo diante de outro, a oposição de si mesmo como ser humano e do outro como animal. Como diz Souza Martins, “a fronteira é a fronteira da humanidade. Além dela está o não-humano, o natural, o animal” (Martins, 1996, p.33). Esta oposição não ocorre somente de sertanejos em relação aos indígenas, mas também dos indígenas aos não indígenas e a outros grupos indígenas.

Os A'uwẽ possuem muitas histórias antigas (*durei hã watsu'u*) cujos temas giram em torno da relação entre A'uwẽ e *waradzu*, que nos ajudam a entender suas percepções sobre os não indígenas. A antropóloga Aracy Lopes da Silva, em artigo publicado no *Anuário Antropológico*, em 1984, reproduziu brevemente uma dessas histórias, coletada na aldeia São Marcos em 1972, que trata do *Waradzu bö pá*, literalmente a história do não indígena de pênis comprido.

A história relata que uma jovem a'uwê, ao se envolver sexualmente com um homem branco, cujo pênis era “tão comprido que carregava apoiado nas costas”, acaba morrendo logo depois, por causa do tamanho do pênis. Em vingança, o pai da moça vai à procura do homem para matá-lo com golpes de borduna na nuca. Porém, encontra dificuldade nessa tarefa, pois percebe que “sua cabeça era na perna, embaixo do osso do joelho” (Lopes da Silva, 1984, p.207). Somente após essa descoberta que o pai consegue finalmente matar o *waradzu*.

O que motivou a antropóloga a contar essa história, e também nos interessa aqui, são as lições e noções que essa narrativa, passada de geração a geração, elucida aos próprios A'uwê sobre os *waradzu* e como se portar diante desses seres perigosos e estranhos:

Da perspectiva das preocupações deste trabalho, vejo neste mito um alerta para: a) a incrível capacidade reprodutora dos brancos, numa indicação de sua superioridade demográfica em relação aos Xavante; b) sua capacidade de destruição dos índios; c) sua estranheza ou monstrosidade; d) a dificuldade de serem vencidos pelos índios, que desconhecem seus pontos vulneráveis e não sabem como combatê-los; e) a necessidade que têm os Xavante de estudar os brancos e desenvolver modos eficazes de relacionamento para, afinal, enfrentá-los e vencê-los. (Lopes da Silva, 1984, p.207).

Se o mito alerta que o *waradzu* é violento e traiçoeiro, também remete que enfrentá-lo e controlá-lo é tarefa árdua, mas necessária. A partir do momento em que se afastar e se isolar deixou de ser uma alternativa, foi preciso estudar o *waradzu* e criar estratégias visando alcançar uma relação interétnica na qual os A'uwê possam se impor como povo nesta sociedade que procura eliminá-lo fisicamente e intelectualmente (Wa'räiwê Urebeté et al., 2022).

Avaliar as diferenças a partir do seu padrão cultural e conceber suas próprias referências como as legítimas é comum a todas as sociedades. Podemos afirmar, inclusive, que o etnocentrismo é uma propriedade de toda formação cultural, como discutiu o antropólogo

francês Pierre Clastres, em seu livro póstumo *Arqueologia da violência* (2011). Se reconhecer como “gente”, “pessoa”, em oposição ao outro, inferior e menos humano, é um exemplo de etnocentrismo.

Há, porém, uma distância enorme disto à “destruição sistemática de modos de vida e pensamentos de povos diferentes daqueles que empreendem a destruição”, o que os etnólogos denominaram de etnocídio (Clastres, 2011, p.78-79). A lógica etnocida nega a diversidade com base na justificativa de que sua própria sociedade teria o dever de alçar as outras, que seriam “culturas” inferiores, à imagem e semelhança de si mesma, por meio da negação, proibição e destruição dos modos de viver e de pensar do(s) outro(s). Consequentemente, sustenta-se o desrespeito às crenças e práticas alheias, aos modos de viver, modificando inclusive as relações daqueles com o espaço e seu próprio mundo, como bem vimos nos capítulos anteriores.

Essa lógica etnocida está historicamente presente na relação entre os europeus, e depois também os brasileiros, e os povos indígenas americanos. Tomemos como exemplos desde os debates, nos tempos da chegada dos europeus à América, a respeito da existência ou não da alma indígena, até expressões proferidas cotidianamente que estabelecem aos povos originários um grau de humanidade inferior, como o comentário do então presidente Jair Bolsonaro em 2020 de que “cada vez mais, o índio é um ser humano igual a nós” (Cada..., 2020). Essa desumanização dos indígenas tem sido uma forma de justificar, por um lado, o seu genocídio, no qual a vida indígena tem menos valor que as demais, e por outro, o seu etnocídio, ao desvalorizar seus sistemas de conhecimento e invisibilizar os indígenas no conjunto da sociedade nacional, no que se convencionou chamar de integração.

Neste sentido, diversos povos indígenas afirmam que empreenderam, com o contato, (e continuam a empreender) um processo de “pacificação” desses seres violentos e perigosos. Se o termo é comumente utilizado para designar a dominação não indígena sobre um povo originário considerado arredo e bárbaro, a ideia de domesticar um animal selvagem, mas poderoso, está presente na visão dos indígenas:

‘Pacificar os brancos’ significa várias coisas: situá-los, aos brancos e aos seus objetos, numa visão de mundo, esvaziá-los de sua agressividade, de sua malignidade, de sua letalidade, domesticá-los, em suma; mas também entrar em novas relações com eles e reproduzir-se como sociedade, desta vez não contra, e sim através deles, recrutá-los em suma para sua própria continuidade. (Carneiro da Cunha, 2002, p.7)

Assim, como demonstrado no capítulo anterior, os diferentes grupos a’uwê tomaram a decisão, ao seu tempo e espaço, de quando e como fariam o “contato pacífico” com os *waradzu*. Neste sentido, concebemos que, mais do que um evento episódico, o contato é um processo contínuo no qual os povos passam a conviver de forma irreversível, sistemática e formalizada com a sociedade não indígena. Esse processo traz consigo a subordinação dos usos e entendimentos indígenas à hegemonia do ordenamento do Estado nacional. Especialmente, este processo se expressa na perda da soberania sobre seus territórios, que sofrem redução e cercamento. O contato significa, portanto, transformações drásticas que se impõem aos indígenas na forma como vivem, se movimentam, se alimentam, em suma, utilizam seu território (Ribeiro, 2021a).

No Brasil, a constante expansão da fronteira agrícola e urbana desde os tempos coloniais resulta na convivência num mesmo tempo de diferentes estágios desse processo no território nacional. Enquanto na cidade de São Paulo, a experiência da fronteira foi iniciada há mais de quatrocentos anos, em outros cantos deste país, este processo ainda está para acontecer.

Temos o caso surpreendente ocorrido no Acre em 2014 de um grupo de indígenas que ficou conhecido como povo do rio Xinane, que até então vivia no que se convencionou chamar de isolamento voluntário. Este grupo “apareceu” em uma aldeia do povo Ashaninka em busca de proteção e contato permanente, como resultado da invasão e violência sofrida pela proximidade de grupos garimpeiros e madeireiros em suas terras. O Estado, por meio prioritariamente da Fundação Nacional dos Povos Indígenas, foi acionado para a mediação.

É o que Ailton Krenak chamou do eterno retorno do encontro, no qual “no amplo evento da história do Brasil o contato entre a cultura ocidental e as diferentes culturas das nossas tribos acontece todo ano, acontece todo dia, e em alguns casos se repete” (Krenak, 1999, p.25). Para os A’uwẽ, marcados por deslocamentos contínuos desde a costa brasileira, os contatos e as maneiras de evitá-los foram definitivos para o traçado e as experiências que desenharam sua história. Formalmente, esse contato aconteceu ao menos duas vezes. O primeiro, no século XVIII, em aldeamentos oficiais, sobretudo naquele que ficou conhecido como Carretão, na cidade de Goiás, que reuniu um grupo de cerca de dois mil A’uwẽ. Por volta de 1830, já não havia mais A’uwẽ nos aldeamentos, os grupos haviam escolhido novamente distanciar-se dos não indígenas, deslocando-se rumo ao norte e posteriormente cruzando o rio Araguaia em direção às terras que habitam atualmente. O segundo contato, que também aconteceu de várias formas e em diferentes momentos, foi aquele relatado no segundo capítulo e cujo período se estende até os dias atuais.

Entretanto, se o contato é um processo, essa repetição do contato vem a ocorrer cotidianamente. Seja no cuidado das mulheres para não serem vistas quando vão até as fazendas limítrofes à Terra Indígena para coletar lenha ou buriti. Seja quando os indígenas se deslocam para as cidades próximas e devem praticar seus conhecimentos instrumentais de português, sua segunda língua, num ambiente em que há pouco interesse em reconhecê-los e valorizá-los nas suas especificidades. O estranhamento e a tensão do contato são permanentes nas regiões onde há Terras Indígenas. Não seria exagero afirmar que nos limites das Terras Indígenas, a fronteira, artificialmente produzida, persiste.

No espaço da fronteira, coexistem os diferentes tempos históricos da diversidade de modos de vida, os quais o capital une sem destruir completamente. Para José de Souza Martins, a fronteira deixa de existir quando os diferentes tempos finalmente se fundem, ou seja, “quando a alteridade original e mortal dá lugar à alteridade política, quando o outro se torna a parte antagônica do nós” (MARTINS, 1996, p.27). Seguindo seu raciocínio, podemos considerar que não

apenas o tempo, mas também os diferentes espaços se fundem, quando a relação dominante das pessoas com o espaço perpassa pela sua mercantilização e pela propriedade privada capitalista. Portanto, o fim da situação de fronteira não significa o fim do conflito, mas uma modificação dos seus termos.

Uma nova sociabilidade vai se estabelecendo entre diferentes atores da fronteira, baseada no mercado e na contratualidade das relações sociais. Neste contexto, o espaço tende a tornar-se uma mercadoria, e, então, a ser privatizado, fragmentado e comercializado. Trata-se de um produto fundamental para a reprodução do capital, como já vimos, singular por ser suporte, conter as relações sociais e ainda ser meio de produção.

Para Henri Lefebvre, a produção e reprodução do espaço social ocorre pela apropriação do espaço preexistente, cujas lentas modificações penetram até que advém rupturas, ou seja, transformações por vezes radicais que não nos permitem mais perceber as antigas lógicas espaciais (Alves, 2019). Nas situações de fronteira, tornam-se mais aparentes e violentas tanto as transformações espaciais e as rupturas que acarretam, quanto os choques entre lógicas espaciais e as resistências. Quando a Terra Indígena é um espaço delimitado que garante algum nível de autodeterminação do grupo, bem como garante uma propriedade da terra diversa da propriedade privada capitalista, o tensionamento da fronteira se estende.

“O que há de sociologicamente mais relevante para caracterizar e definir a fronteira no Brasil é, justamente, a situação de conflito social”, afirma Martins (1996, p.27). O conflito, porém, não pode ser analisado somente como um momento pontual de enfrentamento explícito, explosão de violência e tensão, como tantos que são amplamente divulgados de tempos em tempos aqui e acolá, recebidos com horror e estranhamento pelo grande público. O que a fronteira revela nesse ambiente de intenso conflito é a expressão mais aparente de uma conflitualidade persistente que resulta das contradições capitalistas, conforme diz Bernardo Mançano Fernandes (2008).

No contexto de uma sociedade capitalista, os A'uwê figuram como um grupo por vezes marginalizado e invisibilizado, o que não

significa que eles não façam parte desta sociedade ou que a estrutura produtiva capitalista não os afete. Muito pelo contrário, os A'uwê estão ativamente agindo e reagindo para manter-se em pé como sociedade diante dos processos de dominação, exclusão, exploração e espoliação própria deste sistema.

Espoliação: a relação entre o Brasil e os povos indígenas

Para Pierre Clastres, são duas as bases sociais que elevam o potencial etnocida da sociedade ocidental acima de qualquer outra. Uma é a própria existência do Estado, por seu caráter controlador que, assim como o etnocídio, recusa a diversidade, se apresentando como a representação de um corpo social único de uma população homogeneizada e sem conflito. Mas nenhuma sociedade com Estado se mostrou tão etnocida quanto a sociedade ocidental capitalista:

O que a civilização ocidental contém que a torna infinitamente mais etnocida que qualquer outra forma de sociedade? É seu *regime de produção econômica*, espaço justamente do ilimitado, espaço sem lugares por ser recuo constante do limite, espaço infinito da fuga permanente para diante. O que diferencia o Ocidente é o capitalismo, enquanto impossibilidade de permanecer no aquém de uma fronteira, enquanto passagem para ir além de toda fronteira; é o capitalismo como sistema de produção para o qual nada é impossível, exceto não ser para si mesmo seu próprio fim. (Clastres, 2011, p.86, grifos do autor)

Portanto, para analisar a relação entre povos indígenas e a sociedade não indígena, e em particular o cercamento do povo A'uwê pelo agronegócio no Brasil, é elementar que voltemos nosso olhar para a constituição e a dinâmica do capital.

Marx (2011b), no capítulo 24 de *O Capital*, analisa os fatores que geraram a acumulação de riquezas pela então nascente burguesia

para o surgimento do capitalismo na Europa, a assim chamada acumulação primitiva pelos economistas liberais. Para estes, a acumulação primitiva estaria assentada no espírito de poupança e empreendedorismo de pessoas trabalhadoras, que conseguiram juntar capital suficiente para iniciar um negócio. Marx critica duramente esta narrativa, afirmando que, para o surgimento do capitalismo na Europa, foi necessário um processo violento e usurpador objetivando a criação de dois polos: de um lado, liberar uma massa de riqueza disponível para a classe capitalista; e de outro, liberar uma massa de pessoas despossuídas, livres para vender sua força de trabalho. Para o surgimento do capitalismo na Europa foi necessário acabar com as condições que garantiam a predominância de relações não capitalistas de produção, o que significou naquele caso destruir o feudalismo.

A expropriação das terras das comunidades camponesas, que viviam em regime comunal e auto suficiente, foi uma ação central para atingir ambos os objetivos de liberar a massa de terras e recursos naturais e liberar a massa de trabalhadores para o assalariamento. Outro pilar para a dita acumulação primitiva foi a transformação do dinheiro “morto” fora de circulação em um capital sem riscos, o capital financeiro, acelerando a reprodução do capital sem necessidade de realizá-lo antecipadamente. Isso foi possível pelo surgimento da financeirização. A dívida pública, incluindo o Estado no circuito do capital financeiro, surge ainda como forma de garantia de aplicação segura aos capitalistas, por meio do comprometimento do Estado em destinar parte dos recursos públicos para seu pagamento. Portanto, o Estado tem papel fundamental em adequar as leis ao novo modo de produção, a fim de normatizar e normalizar a exploração do trabalhador assalariado, o lucro do capitalista e, ainda, o acesso e exploração privada aos recursos naturais.

É evidente que a maioria dos fatores apresentados por Marx como responsáveis pela chamada acumulação primitiva não é restrita a um momento histórico passado específico e, bem verdade, muitos desses fatores são bastante familiares para a realidade brasileira. O que Marx expõe são os mecanismos necessários naquele processo histórico para eliminar as condições que sustentavam as

relações não capitalistas de produção, que eram predominantes e impediam a acumulação de capital.

No capítulo *A acumulação via espoliação* de seu livro *O Novo Imperialismo*, David Harvey (2004) explora esta noção a partir das reflexões de Rosa Luxemburgo (1970), para quem a acumulação de capital não se limita ao processo econômico “puro” de extração de mais valia a partir da relação entre capitalista e trabalhador assalariado, ou seja, da reprodução expandida de capital. Para Luxemburgo, este processo de extração de mais valia atua em articulação com o processo de acumulação pela expropriação violenta de modos não capitalistas, sustentado pela política colonial, o sistema financeiro e as guerras.¹ Portanto, a própria necessidade de expansão ilimitada da fronteira do capital é uma fonte também ilimitada de genocídio e etnocídio.

Esta análise é basilar para compreender o “surgimento” do capitalismo na América Latina, uma vez que sua inserção no capitalismo não ocorre por meio de um processo endógeno de industrialização, assalariamento e acumulação de capital por uma determinada classe, como aquela realidade analisada por Marx. A América Latina foi inserida no sistema global de produção e reprodução de capital por meio do colonialismo baseado na exploração social e no extrativismo predatório que impulsionaram a acumulação de capital e o desenvolvimento capitalista do outro lado do oceano. Portanto, foi a espoliação na América Latina o motor de acumulação de capital industrial europeu (Quijano, 2000).

Atualizando para uma análise contemporânea, Harvey batiza de acumulação via espoliação justamente para evitar confusões em torno da noção datada que acompanha o termo acumulação primitiva.

O capitalismo requer efetivamente algo ‘fora de si mesmo’ para acumular, mas neste último ele expulsa de fato trabalhadores do

1 Luxemburgo, porém, considera que a expansão é resultado da crise do subconsumo enquanto Harvey considera que a sobreacumulação de capital é o germe da crise, teoria mais aceita atualmente.

sistema num dado ponto do tempo a fim de tê-los à mão para propósitos de acumulação num período posterior do tempo. [...]. Mas o capitalismo pode tanto usar algum exterior preexistente (formações sociais não capitalistas ou algum setor do capitalismo — como a educação — que ainda não tenha sido proletarizado) como produzi-lo ativamente. (Harvey, 2004, p.118)

Há, no mundo, outras formas de organização e modo de produção não capitalistas, porém, reconhecemos que o capitalismo é um sistema globalizado hegemônico e que incide sobre todas essas outras formas. Se a acumulação por espoliação se manifesta “dentro” ou “fora” do capitalismo passa a ser uma questão secundária, uma vez que estas práticas ocorrem tanto na expansão sobre territórios e relações não capitalistas, quanto pela privatização e financeirização de bens comuns ou ainda não explorados economicamente que já estão no seio da sociedade capitalista. Qualquer que seja o caso, o desenvolvimento capitalista requer novos territórios continuamente abertos – ainda que, para tanto, precisem ser destruídos e reconstruídos.

Cabe ressaltar que a aparente divisão aqui expressa entre acumulação por espoliação e por reprodução de capital não são processos opostos ou mesmo independentes. Muito pelo contrário, são processos complementares de acumulação de capital operando de forma articulada num mesmo sistema, cujo elo está no capital financeiro. Neste contexto, o Estado também tem papel importante para permitir que a acumulação por espoliação ocorra sem desencadear um colapso geral.

Harvey aponta que a acumulação de capital passou a ocorrer prioritariamente por meio da espoliação, sobre a reprodução, a partir da crise de sobreacumulação na década de 1970, da qual emergiu o neoliberalismo. A crise é resultado da superprodução de capital, expresso em suas três formas (dinheiro, mercadoria e meios de produção), quando não é capaz de se valorizar, ainda que isso ocorra apenas em uma das suas formas. Assim, uma vez que o planejamento da produção é independente da sua realização por

meio da venda, ocorrem periodicamente crises de superprodução – quando há um volume de mercadorias no mercado sem capacidade de pagamento – e crises de superabundância de capital – na qual a contradição entre capital não aproveitado de um lado e população desempregada de outro atinge níveis críticos para o próprio desenvolvimento do capital. As crises forçam para que seja estabelecida uma nova ordem ou racionalidade ao desenvolvimento capitalista, ainda que acompanhada de alto custo social e econômico, como colapsos financeiros, inflação, concentração de renda e desemprego.

Os caminhos para responder às crises envolvem, por exemplo, destruir parte desse capital sobreacumulado ou abrir mercados para realizar tais capitais. A acumulação por espoliação abre novos terrenos para absorver o problema da sobreacumulação, seja injetando matérias-primas baratas no sistema, seja desvalorizando ativos de capital e da força de trabalho existentes, seja por meio das privatizações neoliberais, seja promovendo crises como aquelas geradas por programas de austeridade.

A acumulação por espoliação, portanto, é uma categoria central para a análise da relação entre as sociedades indígenas e não indígenas no Brasil contemporâneo. Isto porque ela é o motor que aciona o movimento contínuo de expansão da fronteira agrícola sobre as terras de domínio dos diferentes povos indígenas, desde a chegada dos portugueses, e posteriormente, de potencializar a exploração dos territórios formalmente demarcados. Na região do vale do Rio das Mortes e da Serra do Roncador, onde os A'uwẽ vivem a cerca de dois séculos, a abertura da fronteira ocorreu prioritariamente a partir de meados do século XX. Tratava-se de uma região estratégica para a entrada no estado de Mato Grosso, que, por sua vez, era a porta para a ocupação da Amazônia.

A destruição do *Ró* para a acumulação de capital

Dois momentos históricos são especialmente significativos para nossa análise histórica. O primeiro abrange a Marcha para o Oeste

empreendida pela ditadura de Getúlio Vargas, na década de 1940. Um segundo momento corresponde à política de integração nacional da ditadura militar, da década de 1960 até a de 1980. Curiosamente, mas não por mera coincidência, são dois momentos de ditadura no Brasil, nos quais a centralização do poder possibilitou condições para executar políticas direcionadas para a expansão do capital com maior intensidade.

Trazemos como foco a Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande e o município de Primavera do Leste, porém, sem perder de vista a totalidade dos territórios a'uwẽ atuais buscando identificar os conflitos e contradições deste processo de expansão da fronteira agropecuária confrontado à ocupação do povo A'uwẽ e de sua lógica espacial.

Acompanhando, como estudo de caso, o desenvolvimento do município de Primavera do Leste, buscamos descrever e analisar a dinâmica das fronteiras agrícolas e os impactos das políticas de integração nacional no plano micro.

A marcha para o Oeste: o Estado tomando a frente para a expansão

Com exceção da região de Cuiabá e do atual estado do Mato Grosso do Sul, a ocupação não indígena de Mato Grosso, e particularmente do território a'uwẽ, é muito recente. Somente no início do século XX, as primeiras vilas da região se formaram no nordeste do estado, como Luciara e Santa Terezinha, às margens do Araguaia. Estas ocupações agrárias eram fundadas por grupos de sertanejos, oriundos principalmente da região Nordeste e que empreendiam longos deslocamentos, muitas vezes a pé ou de canoa, em jornadas que duravam anos. Eram chamados posseiros, pois a terra em que moravam e trabalhavam não tinham sido compradas, mas ocupadas, sendo sua posse legitimada pelo uso como moradia e meio de trabalho. Isto era possível não somente pela precária política fundiária no Brasil, mas, segundo José de Souza Martins (1996), porque eram

terras que ainda estavam fora do circuito de aplicação imobiliária de capital ou cuja renda da terra não era vantajosa.

Martins denomina este tipo de ocupação como frente de expansão, para diferenciá-la da frente pioneira, esta sim caracterizada pela introdução da racionalidade capitalista. Em geral, a frente de expansão abre a fronteira nos territórios indígenas, resultando em conflitos diretos entre indígenas e posseiros, chegando antes da frente de ocupação econômica. Seria “uma forma de expansão do capital que não pode ser qualificada como caracteristicamente capitalista. Essa expansão é essencialmente expansão de uma rede de trocas e de comércio, de que quase sempre o dinheiro está ausente” (Martins, 1996, p.30). Ainda na primeira década do século XX, houve o estabelecimento também das missões salesianas na região sudeste do atual estado, em território Boe (Bororo), visando prestar assistência e doutrinação às comunidades indígenas e sertanejas esparsas.

Além das vilas de posseiros e das missões salesianas, a descoberta de minas de diamante também no sudeste do estado, desdobrou-se no surgimento de outros povoados, no início do século XX, que deram origem às atuais cidades de Poxoréu, General Carneiro, Araguaiana e Barra do Garças, em território ocupado anteriormente pelo povo Boe:

Em 1924, um grupo de garimpeiros estabeleceu-se em Barra do Garças, ao sul e a leste do território xavante, e, mais tarde, nesse mesmo ano, chegou à região a primeira comercial [...]. Em 1936, o governo estadual elevou o povoado à categoria de vila, nomeando seu primeiro juiz e escrivão. A verdade é que Barra do Garças era um lugar violento, onde muitos chegavam com as esperanças infladas e saíam com os sonhos – e os membros – despedaçados. (Garfield, 2011, p.79)

Estes povoados estavam localizados ou ao norte, em terras dos povos Iny-Karajá e Apyãwa-Tapirapé ou ao sul, nas terras dos Boe-Bororo. Os A'uwẽ protegiam seu território de modo que qualquer tentativa de fixação não indígena nos seus domínios antes da Marcha para o Oeste – ainda que em áreas de perambulação – eram

duramente reprimidas.² É notável, porém, que os anciãos relatam que os A'uwẽ também circulavam fora do que consideramos seu território e que chegavam até as margens do rio Araguaia na atual cidade de Barra do Garças e até onde hoje é a cidade de Cuiabá.

Chegando ao poder após a crise de 1929, Getúlio Vargas sustentou seu governo, que perdurou de 1930 a 1945, em um projeto nacional de desenvolvimento industrial, com centralização de poder e calcado na bandeira do nacionalismo. O golpe de Estado em 1937 dissolveu o Congresso Nacional, firmando uma ditadura com nova Constituição, que centralizou ainda mais o poder no Executivo Federal e exacerbou o intervencionismo estatal.

Quanto aos direitos territoriais indígenas, “as Constituições de 1934, 1937 e 1946 reconheciam o direito dos povos indígenas à terra na qual suas comunidades fossem ‘permanentemente localizadas’” (Garfield, 2011, p.142), dentro de uma visão estática de território. Entretanto, estas terras, consideradas “espaços vazios”, eram em sua maioria classificadas como terras devolutas pelos governos estaduais, responsáveis pela sua gestão. Enquanto os posseiros iam ocupando partes destas terras, os estados as vendiam e loteavam transformando-as em propriedades privadas, sustentados pelo clientelismo, alianças partidárias e barganhas políticas.

Esta (anti)política fundiária – que se estendeu por boa parte do século XX – foi uma das bases para a perpetuação de imprecisões e conflitos envolvendo povos indígenas, posseiros e fazendeiros, que não se restringe a esta região do Brasil. Porém, na diversidade da fronteira, há uma gama de outros atores que constituem este cenário. Os peões são os trabalhadores que fazem a derrubada do cerrado e da floresta para a abertura de fazendas e estradas, em muitos casos contratados em condições degradantes de trabalho e mesmo submetidos à escravidão por dívida. Destacamos também a figura dos pistoleiros, enquanto matadores de aluguel, e dos grileiros, como o elo mais

2 Em 1933, os missionários salesianos Fuchs e Sacilotti foram mortos ao tentarem estabelecer contato com os A'uwẽ, bem como a equipe de contato do SPI com seis integrantes chefiada por Pimentel Barbosa, em 1941 (Garfield, 2011).

aparente das fraudes e burlas visando a apropriação ilegal de terras e que podem envolver uma grande rede de agentes para se concretizar.

A expansão da fronteira por meio da colonização e produção agropecuária era parte do projeto de desenvolvimento da era Vargas. Em 1938, o governo federal criava a Marcha para o Oeste, nas palavras de Gislaene Moreno, era um “projeto assentado numa política de distribuição de terras a trabalhadores nacionais sem-terra e estrangeiros com experiência agrícola” que deveriam ocupar os “espaços vazios” da nação (Moreno, 2007, p.101). A iniciativa tomou forma somente em 1943, com a Expedição Roncador Xingu (ERX) que visava explorar e povoar o centro do Brasil e criar vias de comunicação na região amazônica. Concomitantemente, foi criada a Fundação Brasil Central (FBC), responsável por gerir a Expedição, além de formular e implementar os programas de desenvolvimento e de colonização da região.

A Marcha para o Oeste, por essas duas frentes, criaria as condições necessárias para a expansão pretendida, com a abertura de estradas e pistas de pouso, a fundação de vilas, hospitais e escolas, além da implantação de sistemas de comunicação. Com intervenção direta do Estado, ela acelerou o avanço da frente pioneira.

A partir de 1943, a frente pioneira que, em outras regiões, se movia impulsionada pelos interesses imobiliários do grande capital, das empresas ferroviárias e da grande agricultura de exportação, como o café, no Sudeste, na Amazônia passa a depender da iniciativa do governo federal.

[...]

Nesse quadro, o deslocamento da frente pioneira sobre as terras já ocupadas pela frente de expansão foi acelerado e deu à superposição dessas distintas frentes de ocupação territorial uma violenta dimensão conflitiva. (Martins, 1996, p.44-45)

Isto significava uma intensificação das transformações espaciais e sociais nas zonas de fronteiras, coordenada pelo Estado nacional. A Expedição Roncador Xingu, no entanto, se propunha a atravessar

o território a'uwẽ. A tensão era alta entre os expedicionários, que já tinham vivenciado encontros indesejáveis com grupos não contatados, o que aumentava a pressão sobre o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) para acelerar o processo de “pacificação”. Desta forma, o SPI recebia assistência da FBC para o contato, recebendo a garantia de que os funcionários da Fundação seguiriam a política de não violência com os indígenas do SPI. Somente em 1946, foi estabelecido contato pacífico entre o grupo chefiado por Apõwẽ e a equipe do SPI chefiada por Francisco Meireles. Pelo que a história demonstrou e pelos relatos indígenas, este contato só foi possível pelas intenções daquele grupo a'uwẽ de estabelecer uma relação, digamos, diplomática com os invasores. Esta versão conflita com a narrativa dos não indígenas, tida como a história oficial, de que os A'uwẽ tiveram um papel absolutamente passivo no processo de “atração” e contato.

O SPI tinha um papel importante e difícil na ocupação não indígena do interior de Mato Grosso. O órgão estatal deveria “controlar” os indígenas para garantir que estes não protegessem seu território frente à invasão e permanência da Expedição Roncador Xingu e dos colonizadores que viriam em seguida. Para tanto, durante o Estado Novo, “o estado do Mato Grosso cedeu terras para o SPI fundar postos de ‘pacificação’ para os xavante assim como todas as terras a cinquenta quilômetros de cada lado do percurso da Expedição Roncador-Xingu” (Garfield, 2011, p.150).

Com o fim da ditadura de Vargas, em 1945, a Marcha para o Oeste foi perdendo força com a diminuição das verbas para o funcionamento da Fundação Brasil Central. Ainda que o assim denominado Oeste fosse um ambiente isolado e hostil para os *waradzu*, foram fundadas novas vilas, especialmente Xavantina, sede da FBC, além de estradas e pistas de pouso no território a'uwẽ. Ao reduzir as – ainda – grandes dificuldades de acesso à região, mais grupos de posseiros e garimpeiros entravam na região, em muitos casos, para “caçar índios” ou vingar mortes anteriores, resultando em massacres como o da antiga aldeia Parabubu em 1951 (ver capítulo anterior).

A Marcha para o Oeste foi um marco no processo de destruição do Ró. Até o fim da década seguinte, somente as comunidades da

região de Marãiwatsédé mais ao norte não haviam sido contatadas. Mesmo assim, elas já se rearranjavam diante do avanço dos não indígenas. Diversas aldeias a'uwẽ foram destruídas ou abandonadas e grande parte do território, até então impenetrável, estava mais permeável para a entrada dos não indígenas e do capital. O território a'uwẽ nunca mais seria o mesmo.

Integrar era entregar a terra dos povos para os homens do capital

Na década de 1950, os governos continuaram com as políticas de integração capitalista do Centro-Oeste, das quais a invenção de Brasília pelo governo de Juscelino Kubitschek foi o principal marco. Como resultado da atuação das Ligas Camponesas e das lutas por reforma agrária, em 1962, foi regulamentada a desapropriação de terras por interesse social, que havia sido definida pela Constituição de 1946. Em resposta, o governador de Mato Grosso, Fernando Côrrea da Costa, destinaria as terras devolutas exclusivamente à colonização oficial e privada. De acordo com a geógrafa Gislaine Moreno, em seu livro sobre a ocupação de Mato Grosso “a transformação de terras devolutas em reservas para colonização tinha como tática proteger a grande propriedade privada, livrando-a de possíveis invasões e de ser atingido pelo dispositivo constitucional” (2007, p.127).

Anos mais tarde, com o golpe militar de 1964, a colonização oficial ou privada seria a tônica do povoamento do Brasil central. Para a ditadura que se instaurou, com uma orientação desenvolvimentista, autoritária e de abertura ao capital, era estratégico o avanço da fronteira agrícola sobre o Centro-Oeste e a Amazônia, o que consolidou a ocupação não indígena sobre o território a'uwẽ de forma acelerada.

Estabeleceu-se uma política calcada na expansão da fronteira agrícola a partir da produção ou extração de matérias primas para exportação: monoculturas agropecuárias em larga escala ou minérios pouco processados (Oliveira, 1997). Os instrumentos para

implementá-la foram principalmente os Programas de Integração Nacional (PIN) e posteriormente os Planos Nacionais de Desenvolvimento (PND). Podemos afirmar que tal política da ditadura militar determinou o modelo de desenvolvimento do Centro-Oeste que persiste até os dias atuais.

Durante a ditadura, a regularização fundiária e ocupação do território, que até então eram prioritariamente realizadas pela gestão das terras devolutas pelo governo estadual, passou a ser protagonizada pelo governo federal, numa clara interferência dos governos militares. Por meio de Decretos-Lei típicos de ditaduras, a União passou a deter faixas de 100 km de cada lado das rodovias federais na Amazônia e ao longo das fronteiras. Isso representava mais de 60% das terras devolutas de Mato Grosso sob poder da União.

Entre 1966 e 1967, foram criadas as Superintendências de Desenvolvimento regionais, como a da Amazônia (Sudam) e do Centro-Oeste (Sudeco), direcionadas para a abertura da fronteira agrícola nessas regiões por meio do estabelecimento de grandes empreendimentos agropecuários, verdadeiros latifúndios, impulsionados por incentivos fiscais. Iniciado em 1970, o Programa de Integração Nacional (PIN) articulava as diversas políticas de incentivos e implantação da infraestrutura já existentes. A União abria mão de recolher impostos e outras fontes de arrecadação para atrair o capital estrangeiro ou do Sul e Sudeste do país para a região. Estava selada uma aliança improvável entre os interesses do empresariado industrial e do setor rural, pois transformava empresas e empresários em latifundiários. O PIN também fomentava a implantação da infraestrutura necessária nessas regiões. Neste quadro, enquanto a iniciativa privada atuava nos setores econômicos rentáveis, o Estado se encarregava das atividades deficitárias mas essenciais à política de desenvolvimento, como planejamento, pesquisa, implantação e expansão de infraestrutura, em “uma espécie de ‘socialização dos prejuízos’ comum nos Estados capitalistas” (Oliveira, 1997, p.50).

Lemas como “integrar para não entregar” e “terras sem homens para homens sem terra” buscavam justificar este avanço, em alusão

à soberania nacional e à resolução dos conflitos agrários que explodiam pelo Brasil. O professor Ariovaldo Umbelino de Oliveira (1997) demonstrou, em sua tese de livre docência, a falácia do lema “integrar para não entregar”. Ao contrário do aparente nacionalismo, a política integracionista daquele período foi responsável pelo loteamento da região amazônica e adjacências para grandes empreendimentos e investimentos nacionais e estrangeiros.

Já ao falar de homens sem terras, o governo remetia à urgência de apaziguar os conflitos agrários das regiões Sul, Sudeste e Nordeste. Porém, isso deveria ocorrer direcionando essas pessoas para um lugar mais distante e sem ocupação – não indígena. A reforma agrária propriamente não entrava em questão para militares que tinham tomado o poder para evitar o “comunismo” no país.

Neste aspecto, a concentração de terras é notoriamente um obstáculo para o desenvolvimento do capitalismo, uma vez que não dinamiza a circulação e reprodução de capital. Porém, as políticas adotadas pela ditadura militar buscaram resolver esta questão por meio de uma peculiar inovação reacionária:

[...] no modelo brasileiro o empecilho à reprodução capitalista do capital na agricultura não foi removido por uma Reforma Agrária, mas por incentivos fiscais [...] *O modelo brasileiro inverteu o modelo clássico. Nesse sentido, reforçou politicamente a irracionalidade da propriedade fundiária no desenvolvimento capitalista, reforçando, consequentemente, o sistema oligárquico nela apoiado.* Com a diferença, porém, de que a injeção de dinheiro no sistema de propriedade modernizou parcialmente o mundo do latifúndio, sem eliminá-lo [...]. (Martins, 1994b, p.80, grifos do autor)

Em *O Poder do Atraso* (1994b), José de Souza Martins chamou este plano, sustentado pelos incentivos fiscais do governo federal, portanto, em dinheiro público, de modernização conservadora da agricultura. Neste arranjo, o acesso à terra por posseiros e camponeses era facilitado por uma conjuntura momentânea, mas estruturalmente, o latifúndio se firmava e se renovava. Com o fomento à

criação dos grandes empreendimentos agropecuários, os trabalhadores sem-terra das outras regiões viriam também suprir a necessidade de mão de obra, seja para esses latifúndios ou para as estradas e outras obras de infraestrutura.

Outra mentira disseminada era que se tratava de um espaço vazio, uma terra de ninguém, terra sem homens. Uma mentira que buscava – e em grande parte, conseguiu – o apagamento das histórias e geografias indígenas. Neste sentido, para obter os incentivos fiscais, os empreendimentos deveriam comprovar que a propriedade não se encontrava em território indígena, por meio de certidões negativas emitidas pela Funai. Em sua entrevista para esta pesquisa, Cláudio Romero, que trabalhou pela Funai junto aos A'uwẽ nos anos 1970, revelou como a certidão negativa foi utilizada como argumento para evitar a demarcação da TI Parabubure, pela Fazenda Xavantina, em 1979:

Aí, doutor Mário [Seara, administrador da Fazenda Xavantina] falou: 'Nós estamos aqui legalmente, está aqui a certidão negativa assinada pelo presidente da Funai, general Oscar Gerônimo Bandeira de Mello'. Essa história de certidão negativa [...] era um documento na época da ditadura dizendo que não tinha índio e com isso, eles pegavam, na Sudeco, financiamento do Banco Mundial para abrir fazenda, abrir estrada, não só na área xavante, mas em toda Rondônia, Mato Grosso, Pará, era uma esculhambação [...]. Aí ele me deu pra ler a certidão negativa e eu rasguei. 'Você rasgou um documento?'. 'Não, rasguei um documento falso, aqui diz que não tem índio, você está no meio de seis aldeias, três no Couto [Magalhães, já reservada] e três no Culuene [também já reservada na época], como que não tem os índios? Aqui embaixo da sede, era uma aldeia antiga, Parabubu, se a gente cavar aqui nós vamos achar os restos da aldeia'.

A Fazenda Suiá Missu, de onde o grupo a'uwẽ de Marãiwatsédé foi deportado em avião da FAB para a Missão Salesiana de São Marcos em 1966 também recebeu certidões negativas da Funai em 1971

e 1974, ou seja, menos de dez anos depois que os indígenas foram retirados da área. Se obter a certidão negativa de presença indígena era importante requisito para que as fazendas acessassem os vantajosos financiamentos da Sudam e Sudeco, a sua emissão pela Funai parecia não cumprir rigorosa análise, para dizer o mínimo.

Segundo Ariovaldo Oliveira (1997), Mato Grosso foi o segundo estado que mais recebeu incentivos fiscais da Sudam, com 94 projetos aprovados até o final da década de 1980. Os projetos agropecuários estavam concentrados principalmente no vale do Araguaia, incidindo sobre o território a'uwẽ, e caracterizavam-se pelas suas dimensões latifundiárias: a média das propriedades era de 31.400 hectares.

Diante de tanto investimento, deveríamos nos surpreender que, conforme o pesquisador, apenas 25% dos projetos previstos foram de fato implementados até o final da década de 1980. Este fracasso talvez tenha mais relação com os benefícios financeiros atrelados à aprovação dos projetos do que às dificuldades e desafios próprios da implantação de projetos em áreas longínquas. Os fartos incentivos fiscais podiam chegar a 50% de desconto no imposto de renda das empresas. Além disso, a concessão de créditos ocorria a juros baixos com pagamento sem correção monetária pelos bancos públicos, potencializados pela inflação em alta no período. Segundo a geógrafa Livia Maschio Fioravanti (2018), estas condições tornaram a propriedade da terra – mais do que a própria atividade produtiva agropecuária – um investimento atrativo, enquanto reserva patrimonial e de valor reforçado, para empresas do Centro-Sul com capital de origem urbano-industrial.

Ao longo da década de 1970, já dentro do I e II Planos Nacionais de Desenvolvimento, foi instituída uma série de programas regionais, apoiados pela Sudam ou Sudeco, que se organizavam a partir de áreas prioritárias. Houve, neste período, uma mudança estratégica nas políticas governamentais para a expansão capitalista sobre o Cerrado e a Amazônia. De modo geral, podemos traçar três grandes linhas de ação destes programas: implantação de projetos de colonização, “modernização da agricultura” e implantação de infraestrutura.

Para estimular a abertura da fronteira e a colonização do Centro-Oeste e Amazônia, os Planos passaram a intensificar o incentivo à implantação de projetos de colonização rural e urbana, empreendidos ou pelo Estado, os chamados projetos oficiais, ou, principalmente, por meio dos projetos privados de empresas colonizadoras. A partir destes projetos, surgiram diversas vilas desde os anos 1970 que deram origem a muitos dos atuais municípios do estado.

Outra frente dos programas era o incentivo à produção agropecuária e a modernização da agricultura. Além da concessão de incentivos fiscais e de crédito rural, os programas estimulavam a aquisição de terras nas frentes pioneiras por pequenos e médios produtores, especialmente do sul do país, em articulação com os projetos de colonização. Outro braço estatal para atingir este objetivo era promover pesquisas agropecuárias e transferência de tecnologia, estimulando o consumo de insumos agrícolas, a mecanização e a introdução de novas variedades e tecnologias. Apesar de ainda existir incentivo estatal para a implantação de grandes empreendimentos agropecuários, em sua maioria destinados à produção de carne, a atração de colonos sulistas é impulsionada na década de 1970, ancorada nos projetos de colonização privada e no incentivo à produção mecanizada de grãos.

O último eixo dos programas destinava-se à continuidade da implantação de infraestrutura, com construção de estradas, armazéns, linhas de transmissão, pistas de pouso, hospitais e escolas, funcionando como um necessário suporte para que os demais objetivos fossem alcançados.

O investimento em projetos de colonização é uma grande “novidade” desta segunda fase das políticas de integração nacional da ditadura, que marcaram a década de 1970. Iniciado em 1971, o Programa de Redistribuição de Terras e de Estímulo à Agroindústria do Norte e Nordeste, ou simplesmente Proterra, era o principal incentivo aos projetos de colonização. Com incidência no Araguaia, o Proterra criou linhas de crédito que favoreciam os projetos de colonização, ao financiar a aquisição de lotes e implementos agrícolas, o próprio desmatamento das áreas e o custeio da produção por meio

do crédito rural. Além disso, os recursos para a demarcação de terras indígenas eram destinados por meio do Proterra.

Mais uma vez, os programas pareciam apontar a um direcionamento para os pequenos e médios produtores, entretanto, os grandes empreendimentos também poderiam acessar os recursos, o que, na prática, descaracterizava as ações de regularização fundiária. Segundo José de Souza Martins (1984 apud Fioravanti, 2018), 71% das terras haviam sido destinadas a estabelecimentos com mais de mil hectares entre os anos de 1970 e 1975.

Os incentivos fiscais e créditos facilitados ainda eram o grande atrativo para o empresariado industrial. Dos empreendimentos agropecuários, a pecuária extensiva era a atividade por excelência que assegurava o uso especulativo da terra. Despontava também a colonização privada como novo investimento para os grandes empresários do Sul e Sudeste, que logo se mostrou um negócio especulativo de grande retorno.

As terras que eram cercadas e dominadas por capitalistas na expansão da fronteira eram utilizadas não apenas para valorização, mas primordialmente para a especulação e uma garantia a seus proprietários para o acesso ao sistema de financiamento bancário, à obtenção de crédito e ao sistema de políticas de incentivos governamentais. (Fioravanti, 2018, p.45)

Outro programa que resultou na acelerada destruição do *Ró* foi o Programa de Desenvolvimento dos Cerrados, batizado de Polocentro, inaugurado em 1975. Com o objetivo de modernização da agricultura, por meio de incentivos e financiamentos da Sudam e Sudeco, o programa visava a disseminação da rizicultura e da produção de soja no Cerrado.

A geógrafa Silvana de Abreu (2001), em sua tese, aponta que relatórios técnicos produzidos pelo Polocentro avaliavam um grande potencial das áreas de cerrado para a mecanização agrícola, em razão do terreno pouco acidentado. Para tanto, indicavam o uso de insumos, como calcário, fertilizantes e agrotóxicos, uma vez que

os solos desse bioma tendem à lixiviação e são caracteristicamente ácidos. Era a fórmula da revolução verde, na qual a agricultura é incorporada ao processo industrial, não apenas na produção de matérias-primas, como na dependência do uso de insumos e maquinários industriais.

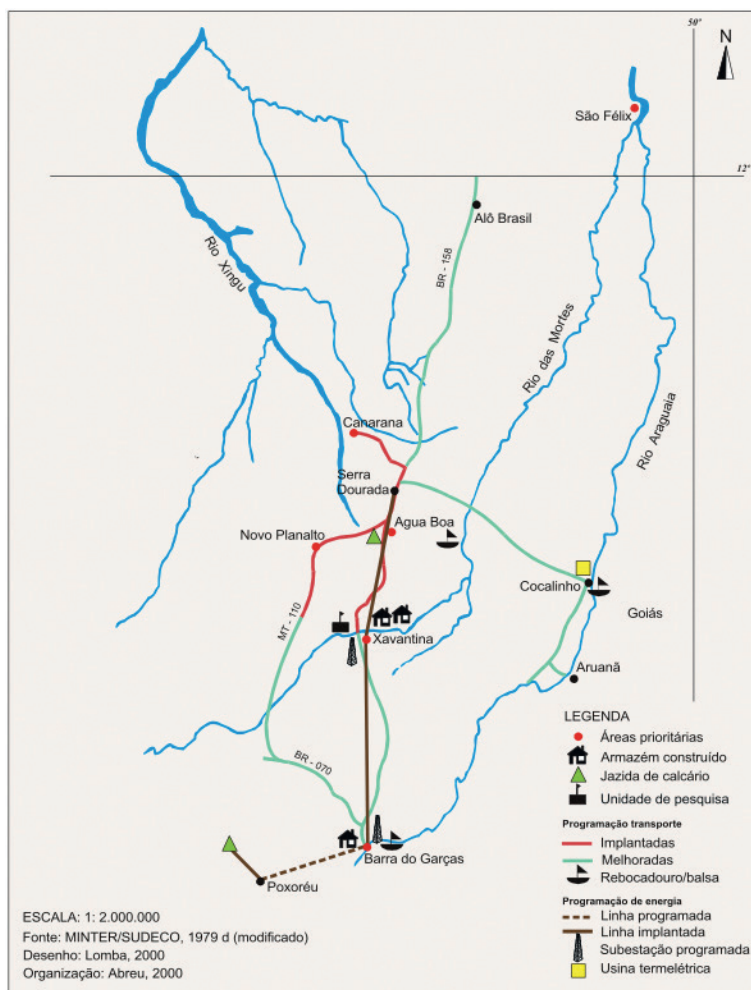
Para viabilizar a agricultura mecanizada em larga escala no Cerrado, o Polocentro investiu em crédito subsidiado associado à pesquisa agropecuária, além de garantir áreas de extração de calcário próximo às áreas produtivas, estratégico para a produção agrícola no bioma. Uma das jazidas localizava-se na região do atual município de Canarana, em território a'uwẽ, e outra em Poxoréu, próximo à Missão Salesiana de Sangradouro.

Por meio deste programa, nos três primeiros anos, 525 mil hectares foram incorporados às propriedades particulares somente em Mato Grosso, que passaram a contar com armazéns com capacidade de cerca de 152.600 toneladas (Abreu, 2001). O programa também instalou 580 km de linhas de transmissão de energia e construiu 1.069 km de estradas no estado.

O Mapa 9, organizado por Silvana de Abreu (2001), a partir de informações de 1979 da Sudeco, recorta a mesma região já apresentada no Capítulo 2, porém, a partir dos interesses daqueles que invadiam o *Ró* e tinham se tornado os novos donos da terra, *ti'a tede'wa*.

A representação no Mapa 9 destaca as ações de infraestrutura planejadas pelo Polocentro, incluindo estradas, armazéns, jazidas de calcário, estações e linhas de produção de energia, e as vilas de referência das ações prioritárias. Cerca de três décadas depois do primeiro contato às margens do Rio das Mortes, ocorrido em 1946, os *waradzu*, do seu ponto de vista, tinham conseguido controlar e contornar a presença a'uwẽ. Para eles, os indígenas, incluindo seus modos de vida e de pensar, não faziam parte do futuro pretendido para a região e em breve seriam integrados à sociedade nacional como trabalhadores assalariados.

Mapa 9 – Ações de infraestrutura implantadas ou programadas pelo Polocentro na área prioritária de Xavantina, em 1979



Fonte: Minter/Sudeco, 1979, organizado por Abreu, 2000 (*apud* Abreu, 2001, p.160)

Outro programa com grande impacto no vale do Araguaia foi o Programa Nipo-Brasileiro de Cooperação para o Desenvolvimento Agrícola da Região do Cerrado (Prodecir), firmado entre o governo do presidente Geisel e o governo japonês, em 1976. Por meio do Prodecir, as atividades agrícolas da expansão da fronteira no cerrado eram direcionadas para a produção de soja e arroz para exportação, prioritariamente para o mercado japonês (Oliveira, 1997). Em pouco tempo, Barra do Garças e região se tornaram grandes produtores de arroz.

Concomitante a novas estratégias para a expansão agrícola e para a colonização do estado, alguns programas previam a demarcação de terras indígenas.³ O confinamento dos povos indígenas era imprescindível para a abertura de novos espaços para uso capitalista de forma mais segura aos investidores. Na prática, porém, Silvana Abreu aponta que o recurso destinado à demarcação e manutenção das terras indígenas era ínfimo.

A pesquisadora relata em sua tese (2001) que os programas ligados à Sudeco apresentaram diversos problemas na sua execução, seja pelo baixo orçamento, que a impedia de realizar as ações previstas, seja pela estrutura deficitária de agentes públicos e infraestrutura para o seu correto funcionamento. Além disso, a Superintendência precisava lidar com os diversos interesses que inevitavelmente se chocavam entre municípios participantes e os proprietários, além dos conflitos fundiários resultantes de uma política que acarretava a invasão de territórios indígenas e a expulsão de posseiros.

Na década de 1980, os programas de desenvolvimento encontravam-se em decadência e as superintendências em descrédito. Com a fronteira agrícola aberta, que resultou particularmente para os A'uwẽ numa alteração radical do *Ró*, e a política econômica se reorganizando para novas orientações neoliberais, o capital internacional compreendia que a missão destas estruturas já tinha sido cumprida e estas não serviam mais. O Banco Mundial, em relatório, conclui que

3 Como já descrito no capítulo 2, foi justamente na década de 1970 e 1980 que os indígenas conseguiram a demarcação de boa parte dos seus territórios.

o órgão era inoperante e incompetente, reduzindo drasticamente os recursos internacionais para as Superintendências, o que contribuiu para a sua extinção (Abreu, 2001).

Primavera do Leste, a criação de uma cidade

Primavera do Leste, sede municipal mais próxima da Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande, é a nona maior cidade de Mato Grosso e uma referência regional do agronegócio. A formação deste núcleo urbano perpassa pelas políticas de colonização privada e de modernização da agricultura no Centro-Oeste incentivadas pelos planos de integração nacional e de desenvolvimento dos tempos da ditadura militar. Ao retomarmos sua história, buscamos compreender os desdobramentos dessas macropolíticas no plano local e regional de incidência direta não apenas no território a'uwẽ como na difícil, mas necessária convivência entre A'uwẽ e *waradzu* na fronteira permanente da Terra Indígena.

Dentro da política de integração nacional, o estado de Mato Grosso contou com a maior quantidade de projetos de colonização privada do país, em razão da grande disponibilidade de terras e do farto investimento em infraestrutura pública que estava em curso (Ioris, 2017).

A colonização privada foi uma das principais estratégias do governo para desmobilizar as lutas que pipocavam no campo principalmente no Sul e Sudeste, onde a concentração fundiária e a mecanização da agricultura desterritorializavam os camponeses. A migração de camponeses sulistas para a fronteira mato-grossense também tinha um caráter racista, uma vez que, além de buscar transformar os camponeses pobres do Sul em grandes proprietários no Brasil central, provocaria o “embranquecimento” desta nova população que se formava nas fronteiras.

Norberto Schwantes, sulista que empreendeu diversos projetos de colonização privada que se tornaram posteriormente cidades do vale do Araguaia, é personagem do documentário *Os Homens do Presidente*

(ou *Plante que o João Garante*), de 1984, dirigido pelo cineasta Paulo Rufino. No filme, Norberto explica a forma como entendia a resolução dos conflitos no sul do país:

E teríamos que voltar àquela velha solução que já meu tataravô encontrara na Alemanha pela falta de terra, que era imigrar. No entanto, não havia mais terras no Sul. Santa Catarina e o Paraná já estavam lotados. A solução agora era apenas o Mato Grosso [...] E encontramos aqui, no Mato Grosso, terras excelentes, baratas, que era muito importante, que o pessoal não tinha dinheiro, e muita terra. (Duarte et al., 1984)

Cabia às empresas de colonização realizar as atividades de abertura de estradas de acesso, construção da infraestrutura, como armazéns, escolas e postos de saúde e delimitação do perímetro urbano, com o delineamento das ruas e a demarcação das quadras e lotes individuais. Nas colonizações privadas rurais, as empresas também deveriam ser responsáveis pela intermediação para obtenção de crédito agrícola e fundiário, compra de insumos e comercialização da produção. No entanto, estes serviços nem sempre eram realizados de forma satisfatória. Além disso, a antropóloga Stela França (2000) relatou denúncias de favorecimento e clientelismo na distribuição dos lotes, venda de áreas sobrepostas, ou ainda, lotes dentro de rios ou de reservas indígenas.

Os projetos particulares de colonização permitiam ganho em dois momentos. Em um deles, a concessão de generosos incentivos fiscais, por si só, já tornava viável o investimento. No segundo momento, havia a aquisição de terras da União a custos irrisórios ou por meio de mecanismos de grilagem e revenda aos colonos a preços bem superiores. (Fioravanti, 2018, p.90)

Ao vender as terras devolutas para as empresas colonizadoras, o Estado transferia a preços baixos o patrimônio público a particulares, privatizando e mercantilizando terras que, materialmente, ainda

não estavam no circuito propriamente do capital. Como vimos, a União era responsável por boa parte da infraestrutura que, por sua vez, iria valorizar aquelas terras devolutas vendidas a particulares a preços irrisórios anteriormente. Apesar da venda de terras para as colonizadoras ser uma importante fonte de receita para o estado de Mato Grosso, era um negócio que definitivamente não favorecia os interesses públicos.

Primavera do Leste nasceu como um empreendimento de nome Cidade Primavera, localizado estrategicamente no entroncamento das rodovias BR 070, que conecta as capitais Cuiabá e Goiânia, e MT 130, que liga as cidades de Poxoréu e Paranatinga. O entroncamento era conhecido como Bela Vista das Placas. Anteriormente, os únicos registros não indígenas dali eram de uma bandeira no ano de 1673 que atravessou a região e posteriormente a instalação de uma linha telegráfica em 1912 que ligava Cuiabá à Barra do Garças (Gonçalves, 2012; Fioravanti, 2018).

Estas terras ditas devolutas eram parte do território do povo Boe-Bororo, cuja relação conflituosa e violenta com a população não indígena remonta ao século XVII. Nesta região especificamente, missionários salesianos haviam fundado as Missões do Sagrado Coração, em 1902, e de São José de Sangradouro (a mesma que mais tarde os A'uwẽ descobririam), em 1906, para a aproximação com os Boe (Serpa, 2001). Na década de 1970, os Boe estavam em sua maioria aldeados junto às missões e o território estava “devolutamente” liberado para a expansão da fronteira sobre uma terra sem dono.

A Cidade Primavera foi um empreendimento da Colonizadora Cosentino, após seu empreendedor, Edgar Cosentino, vender sua parte na empresa Primavera d'Oeste S.A. Lívia Fioravanti (2018), que analisou o negócio imobiliário na cidade, explica que essa empresa era um desmembramento da Primavera S.A., formada em 1971 por empresários paulistas visando desenvolver um projeto agropecuário fomentado pela Sudam. A empresa Primavera d'Oeste também tinha sido fundada com o objetivo de realizar atividades agropecuárias, subsidiados inicialmente pela Sudam e contando com isenções fiscais. Já o projeto Cidade Primavera foi implantado

em área de 205 hectares desmembrada da fazenda Nova Esperança, de 1.100 hectares, de Edgar Cosentino (Fioravanti, 2018). A comercialização de terras – com acesso a grandes áreas a baixo custo e com pouca concorrência – apresentou-se como um lucrativo negócio para o qual a empresa direcionou suas atividades econômicas.

Cabe ressaltar que estes projetos de colonização não eram concorrentes com os empreendimentos agropecuários, mas complementares, oferecendo mão de obra, infraestrutura e proteção aos latifúndios. O investimento de parte de suas propriedades em projetos de colonização não significava que os empresários abrissem mão de suas grandes fazendas:

É oportuno acrescentar que as próprias empresas agropecuárias têm procurado investir na implantação de projetos fundiários nos últimos anos.

Como observou acertadamente Cardoso (1981: 59), um fator importante, que tem levado uma parte das S/A a procurarem este tipo de investimento, é a necessidade de assegurar um controle eficiente sobre a terra, ameaçada pela invasão de posseiros e pelo litígio com grupos indígenas. No entanto, mais do que uma estratégia para preservar o empreendimento de possíveis perdas, o fato de associar-se a projetos fundiários ou tê-lo em sua vizinhança contribuiu grandemente para a valorização das terras. As agropecuárias são também as maiores beneficiárias do desenvolvimento de uma infraestrutura de serviços, criada para satisfazer as necessidades dos Colonos. Por outro lado, podem ser apontadas como as principais responsáveis pela enorme tensão social existentes na região. (Menezes, 1982, p.65)

Em 1972, o empreendimento privado, com incentivos do Estado, foi responsável por construir a infraestrutura da Cidade Primavera. Na época, foi criada uma associação de fazendeiros da região para conservar as estradas vicinais e em 1975, foi instalado um posto de gasolina a partir da sociedade dos pioneiros Darnes Egydio Cerutti, que viria a tornar-se o primeiro prefeito da cidade, e Adivino Castelli (Fioravanti, 2018).

O núcleo urbano que se desenvolvia servia de suporte para as atividades agropecuárias no campo. Em 1972, foi realizado o primeiro plantio de arroz pela família Gasparoto. Três anos depois, a família Borghetti realizava o primeiro plantio mecanizado de Primavera. Já em 1976, Cosentino fez os primeiros testes de plantio de variedades de soja específicas para o Cerrado, em parceria com a Universidade de São Paulo, alcançando bons índices de produtividade, segundo Livia Fioravanti (2018).

Estas famílias são consideradas “pioneiras” da cidade, e atualmente exercem grande poder político e domínio econômico. Este é um quadro comum no estado de Mato Grosso, no qual

A construção do território capitalista, sob a lógica dos monopólios, produziu frações territoriais, regiões distintas na Amazônia brasileira. O norte-matogrossense é portador desta diferença histórica. O interesse e a lógica do monopólio privado impôs-se antes de tudo. É por isso que cada parte daquela imensa região, tem ‘dono’. Sinop é do Enio Pipino, Alta Floresta do Ariosto da Riva, Matupá dos Ometto, Juara do Zê Paraná etc. (Oliveira, 1997, p.138)

Numa cidade que nasceu como negócio de uma empresa colonizadora, os “donos” da cidade estão gravados nos nomes das empresas e dos próprios bairros criados em Primavera do Leste. Os Borghetti têm o nome estampado no seu escritório de Engenharia e Arquitetura, dos mais conhecidos da cidade. A família Cosentino é a detentora da maior imobiliária. Seguindo a tendência de Edgar Cosentino, outros pioneiros também investiram nos negócios fundiários que resultaram em bairros, como Waldomiro Riva, que fez o loteamento que gerou o bairro Jardim Riva, e Castelli, que criou o bairro Castelândia, numa área destinada à rizicultura até então (Fioravanti, 2018).

O fenômeno do coronelismo tem o seu fundamento na concentração da propriedade enquanto base econômica de sustentação das manifestações do poder privado. O processo de concentração

da propriedade privada em Mato Grosso gerou todas as condições necessárias ao desenvolvimento de um dos mais arraigados sistemas de mandonismo local. (Moreno, 2007, p.44)

Se a prática do coronelismo fez parte constante da história política do estado de Mato Grosso desde seu surgimento, a expansão da frente pioneira e a promessa de modernização econômica não dissolveu este sistema. Em muitos casos, o que ocorreu foi o surgimento de novos mandatários e donos locais, muitos deles inicialmente migrantes e que se aliaram a grandes capitais nacionais ou internacionais para manter o seu poder local e regional.

Em sua tese de doutorado sobre o desenvolvimento da cidade de Primavera do Leste, Livia Fioravanti (2018) aponta para a centralidade do urbano na emergência da economia agropecuária nas regiões de fronteira. Fioravanti complementa que o próprio processo de urbanização é precedente e necessário para a consolidação da fronteira e dos empreendimentos agropecuários que ali se instalam, seja como centro logístico de circulação de mercadorias, seja como o local onde vai se concentrar a reserva de mão de obra. Neste processo, as empresas colonizadoras empreendiam o negócio de literalmente criar cidades.

Somente em 26 de setembro de 1979 ocorreu a fundação oficial do loteamento Cidade Primavera. O empreendimento fazia parte do município de Poxoréu, que lhe concedeu a isenção de impostos por cinco anos. Quando a aprovação do projeto foi certificada pelo Incra, em janeiro de 1980, o núcleo urbano já contava com dois mil habitantes. Um ano depois, a vila foi elevada a distrito de Poxoréu.

Cosentino e demais 'pioneiros' enviaram em 1983 uma correspondência ao presidente da Assembleia Legislativa do Estado solicitando 'infraestrutura básica', como 'energia elétrica, cartório, telefones, correio e rede de água e esgoto' (PMPL, 2000). Nota-se que, neste momento, a iniciativa privada passa a solicitar maior intervenção estatal no que se refere à execução de obras de infraestrutura urbana, provavelmente com o objetivo de reduzir seus

investimentos, uma vez que os primeiros passos para inserir a região nas tramas reprodutivas do capital já tinham sido dados. (Fioravanti, 2018, p.68)

Com movimento pela emancipação desde 1984, rapidamente tornou-se um município em 13 de maio de 1986 com o nome de Primavera do Leste,⁴ demonstrando a força política dos seus representantes junto às esferas de poder na capital do estado.

No fim dos anos 1980 e na década seguinte, Primavera do Leste experimentou um significativo e acelerado crescimento econômico, destacando-se como potência regional do agronegócio, impulsionado por programas governamentais. O Sindicato Rural de Primavera do Leste, organização patronal, foi fundado em 2 de abril de 1987 com o objetivo de defender os interesses dos produtores rurais e fortalecer a categoria.⁵ Concomitantemente, são criadas associações e cooperativas agrícolas.

Na década de 1980, aprofundava-se a crise econômica da dívida pública e alta na inflação, consequência, entre outras coisas, dos altos gastos necessários para todo o aporte público em infraestrutura e incentivos fiscais para a expansão da fronteira e a industrialização. Regionalmente, a diminuição do suporte do Estado nas áreas abertas e ainda pouco dinamizadas foi acompanhada pelo empobrecimento dos camponeses e pela falência de muitas empresas rurais nos anos 1980 e 1990.

O discurso da terra em abundância e liberada para todos é substituído pela necessidade de uma produção eficiente e de alta tecnologia do agronegócio como o único caminho a seguir (Ioris, 2017). Este processo intensificou a concentração da terra e de riqueza e

4 A título de curiosidade, o nome original Primavera d'Oeste foi recusado na comissão da Assembleia Legislativa Estadual, pois considerou-se que não era condizente com a localização do município em relação ao estado. Portanto, foi dado o nome de Primavera do Leste, apesar do município estar localizado no Oeste brasileiro.

5 Conforme o site do Sindicato Rural: <https://www.sdruralpva.com.br/o-sindicato/>.

a mecanização e tecnificação crescente no campo, diminuindo os postos de trabalho e transformando o campo mato-grossense num grande vazio populacional habitado por monoculturas. O capital internacional é cada vez mais presente com a instalação de grandes empresas e conglomerados enquanto a população mais pobre, considerada mão de obra não qualificada passa a ser desprezada (Fioravanti, 2018).

Expansão da acumulação às custas da espoliação

Antônio Ioris (2017) denominou de *place framing* o processo de rápidas mudanças concentradas que alteram significativamente os lugares existentes:

No entanto, para efeitos de nossa análise, *place framing* [algo como enquadramento do lugar] refere-se a um processo concentrado e transitório de transformação espacial quando as características socioeconômicas e biofísicas de locais existentes são rapidamente modificadas. Discordâncias latentes ou silenciosas que estavam presentes durante o longo processo de criação de lugares também podem aflorar e escalonar durante o período mais controverso e instável de *place framing*. Os momentos de *place framing* são, portanto, fases críticas e decisivas quando os pilares fundamentais da nova ordem espacial são disputados por diferentes grupos e setores, que tentam influenciar a direção da mudança do lugar de acordo com seus interesses e com o maior equilíbrio de poder. (Ioris, 2017, p.458, tradução nossa)

Este processo, enquanto fase crítica e decisiva na disputa pelo estabelecimento de uma nova ordem espacial, pôde ser observado em Mato Grosso nos dois períodos descritos: a Marcha para o Oeste e especialmente a expansão da fronteira agrícola no regime militar. Como resultado, ocorreram mudanças radicais na paisagem, nas relações sociais e nas dinâmicas econômicas que se sucederam. Por

isso mesmo, os conflitos foram parte integrante destes momentos e acompanham até hoje o novo espaço consolidado.

Desde o início do século XX, o que se viu foi a consolidação da destruição do *Ró*, iniciada com a Marcha para o Oeste. Isso não se restringe somente ao desmatamento do Cerrado e à invasão espacial/territorial, mas no sentido mais amplo da destruição do próprio mundo *a'uwẽ* em toda a sua totalidade cosmológica. Territorialmente, os *A'uwẽ* passaram de donos da terra, *ti'a tede'wa*, a moradores indesejados, tratados como estrangeiros e invasores em sua própria terra.

É preciso, no entanto, ir além da necessária descrição histórica e da identificação das drásticas consequências. Os elementos apresentados neste capítulo indicam que a destruição do *Ró* ocorreu como forma de garantir, por diferentes caminhos, a acumulação de capital. Não se trata nem se tratou, porém, de uma acumulação tão somente baseada na reprodução ampliada do capital por meio da produção, circulação e consumo de mercadorias produzidas a partir de relações assalariadas de trabalho, seja nas grandes fazendas ou nos projetos de colonização instalados. Era uma acumulação baseada, prioritariamente, na espoliação de terras, expulsão de pessoas, apropriação particular de bens comuns, especulação financeira ou ainda na alteração das relações sociais que ali existiam.

Um destes mecanismos foi, primeiramente, a ampla venda de terras devolutas a preços baixos e condições facilitadas, preferencialmente a pessoas jurídicas, em sua maioria, empresas de capital do sul e sudeste ou estrangeiro, para a instalação de empreendimentos agropecuários ou de colonização. Isto sem contar com a grilagem e roubo direto de terras. A partir de diversas estratégias, lançando mão da violência para expulsar e desterrar pessoas, extensas áreas de terras públicas foram privatizadas e mercantilizadas, juntamente com o que nelas havia, como água, terra, madeira e minérios.

Para os *A'uwẽ*, além da violência de serem expulsos de suas próprias terras e cercados por fazendas, uma nova racionalidade da relação com o espaço se impunha. Da antiga vivência no *Ró*, a luta passou a ser pela defesa do território a partir da concepção *waradzu*

do espaço limitado e proibido, regulado pelo dinheiro. Neste contexto, a defesa do território desdobra-se na luta pela demarcação de Terras Indígenas como possibilidade de negar essa concepção espacial *waradzu* dentro das suas próprias leis.

Outro mecanismo de acumulação por espoliação amplamente utilizado na expansão da fronteira agrícola tem sido, além da espoliação de bens naturais, a extração de mais-valia por meio de relações não capitalistas de trabalho, como a escravidão. Desta forma, a fronteira foi forjada sobre o uso de mecanismos de trabalho degradante, desmatamento, grilagem de terras e demarcação deficiente de terras indígenas.

Um “pioneiro” de Primavera do Leste, entrevistado por Livia Fioravanti, descreveu o uso de trabalho degradante dos peões que faziam o trabalho pesado do desmatamento nas fazendas, como forma de acumulação “primitiva”:

Se tivesse que abrir Mato Grosso hoje com as leis trabalhistas que tem, não abriria mais nada... porque na época que nós chegamos aqui: pessoal pobre, precisa de trabalho, a gente contratava o tal de ‘gato’, que falavam, não é? E ele que levava dez, quinze pessoas... era por conta dele, né? Você acertava só com ele... Acampava na beira do rio, debaixo de uma lona preta e fazia umas estivas de pau para dormir em cima... Vai fazer isso hoje para você ver... [...] depois eles catavam [o que sobrava do Cerrado], não é? Faziam o monte, queimavam... [...]. Mas, não era empregado do fazendeiro, era empregado do ‘gato’. Mas, nem tinha carteira naquela época, ninguém tirava carteira nada... O pessoal queria trabalhar, pelo menos eles arrumaram serviço e comiam bem e tudo, né? (Fioravanti, 2018, p.101, anotações em colchetes da autora).

Quando se afirma que, com trabalho assalariado regular “não abriria mais nada” em Mato Grosso, assume-se que sem mecanismos de espoliação a expansão da acumulação é inviável. Neste sentido, o desmatamento de uma nova área torna-se mais rentável do que a aquisição ou reforma de uma fazenda já aberta e degradada. Martins observa que o trabalho dos peões foi empregado

principalmente para a abertura de fazendas, mais do que para a produção propriamente de mercadorias por elas. Nas suas palavras, *“a peonagem tem produzido, sobretudo nos casos recentes, os meios de produção a serem utilizados pelo capitalista na produção de mercadorias”* (Martins, 1994a, p.9, grifos do autor).

Como vimos acima, a abertura de fazendas, por sua vez, dizia mais respeito à obtenção de incentivos fiscais e acesso a crédito do que propriamente aos processos produtivos empreendidos nas fazendas em si. Desta forma, chegamos a mais um mecanismo de acumulação por espoliação que ocorreu na dinâmica da fronteira: a apropriação privada de recursos públicos a partir dos incentivos fiscais e crédito facilitado oferecido pelo Estado, cujos maiores beneficiários eram empresas do sul e sudeste ou estrangeiras.

Essa ligação entre o capital especulativo e rentista das fronteiras e o capital industrial dos grandes centros urbanos localizados bem longe dali é mais forte e determinante do que se poderia imaginar num primeiro olhar sobre o ambiente inóspito da fronteira. Embora a ligação seja bastante conhecida, não há precisão sobre o impacto das políticas federais de incentivos fiscais e créditos subsidiados na fronteira para a acumulação de capital industrial nacional e internacional. Seja como for, a política era atraente o bastante para que diversas empresas sem experiência no setor agropecuário se aventurassem nos empreendimentos agrícolas no Centro-Oeste e na Amazônia. Igualmente, não há dados precisos sobre o montante de recursos não arrecadados ou transferidos do Estado para essas empresas por meio desses incentivos. Silvana Abreu (2001) encontrou grande dificuldade em acessar e reunir informações referentes à Sudeco para compor sua tese, não somente porque boa parte do acervo havia sido descartado ou estava se deteriorando em diferentes locais, mas também pela própria complexidade da estrutura tanto organizacional quanto financeira que envolvia os seus diferentes programas.

É evidente que os diferentes mecanismos que propiciam a acumulação de capital por meio da espoliação atuam de maneira entrelaçada num sistema estruturado e funcional, como a apropriação a preços irrisórios (ou de maneira ilegal) de grandes porções de terras devolutas;

a consequente expulsão dos povos indígenas e posseiros; o acesso a incentivos fiscais e outros benefícios financeiros que estimulam o uso especulativo da terra; a criação de fazendas com o uso de escravidão por dívida; a concentração fundiária, o desmatamento resultante, etc.

Observa-se o papel determinante do Estado como regulador e coordenador destes mecanismos. As principais atuações do Estado na expansão da fronteira englobam, em primeiro lugar, a distribuição das terras, determinando a organização fundiária, em seguida, a concessão de incentivos fiscais, determinando as atividades econômicas e os atores envolvidos e, por fim, a instalação da infraestrutura, arcando com os altos custos para garantir a ocupação capitalista do espaço. Contraditoriamente, a própria desorganização e falta de capacidade de atuação do Estado, sempre deficitário e ineficiente, atua para a estruturação pretendida, que consequentemente produz um desenvolvimento desigual que fomenta a conflitualidade, como afirma Gislaïne Moreno:

Ao longo da história legal da terra, pôde-se perceber que a eficiência dos serviços de terra estava justamente nas deficiências organizacionais e técnico-administrativas do órgão e na falta de profissionais qualificados. A absoluta falta de controle do processo de regularização das terras estaduais serviu ao complicado jogo de interesses, onde objetivos econômicos e partidários comandavam a desenfreada privatização das terras públicas, e as fraudes ocorriam quase sempre com a conivência de funcionários do órgão. (Moreno, 2007, p.135)

Os altos investimentos de recursos públicos para a instalação da infraestrutura que desse suporte para a expansão do capital sobre o Centro Oeste não apenas atraíam investidores para a região como valorizavam as terras por eles compradas e viabilizavam os empreendimentos privados, seja agropecuário ou de colonização. Vale lembrar que essas grandes obras públicas contribuíram para a dívida do Estado que no fim da ditadura militar intensificou a crise brasileira.

Ao mesmo tempo que o papel do Estado foi decisivo para o desenrolar do processo histórico, a sua presença é invisibilizada nas

narrativas da construção das cidades da região. Nas palavras de Fioravanti (2018, p.42), há um “enaltecimento do ‘pioneirismo’”, como se as cidades surgissem do nada a partir da valentia e determinação de pessoas visionárias.

Apesar de a acumulação por espoliação ter um papel mais relevante e preponderante na abertura da fronteira e na rápida transformação espacial que transcorre nesse período, estas práticas continuam presentes até os dias atuais.

São constantes as denúncias de escravidão e trabalho degradante envolvendo fazendas de empresas que atuam em Primavera do Leste, como o grupo Pinesso em 2005, o grupo El Tejar, em 2010, e o grupo Bom Futuro, em 2014, segundo Fioravanti (2018). Sua pesquisa notou uma tendência da substituição dos antigos gatos por empresas terceirizadas no recrutamento de peões, que intermediam a relação destes com as fazendas. Em ambas as situações – dos gatos e das terceirizadas – a responsabilidade sobre as condições trabalhistas não recai sobre as fazendas.

O mesmo grupo Bom Futuro denunciado por trabalho escravo é o proponente para a construção de três Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCH) no Rio das Mortes e Rio Cumbuco em Primavera do Leste, a poucos quilômetros da TI Sangradouro. A trajetória do dono da empresa, Eraí Maggi Scheffer, que é primo do ex-governador do Estado Blairo Maggi, inicia-se em uma propriedade de 65 hectares no oeste do Paraná na década de 1970 até a administração de 127 fazendas com plantio de 560 mil hectares (somando a área plantada na safra e na safrinha) em 2013/2014 (Wesz, 2014 apud Fioravanti, 2018). Segundo o site da empresa, o grupo Bom Futuro é atualmente o maior produtor individual de soja do mundo, com safra anual média de 1,3 bilhões de toneladas. As atividades do grupo empresarial envolvem não apenas aquelas ligadas à produção e logística agropecuária, mas também empreendimentos aeroportuários, imobiliários e de geração de energia.⁶

6 Conforme o site da empresa: <https://www.bomfuturo.com.br/pt-br/areas-de-atuacao/agricola>.

Por fim, retomamos Marx nas suas considerações sobre a acumulação primitiva para o capitalismo emergente na Europa. Há um ponto central na sua análise de que as alterações violentas e drásticas no modo de produção e nas relações sociais – ou seja, alterações concretas e materiais – consolidam uma nova racionalidade, a do capital. Neste sentido, o processo acentuado de acumulação “primitiva” experimentado no Brasil na década de 1970 provocou a consolidação da racionalidade do capital nas relações sociais e espaciais no que deixava de ser território *a’uwẽ*.

Um novo lugar emerge dessas rápidas transformações sociais, cuja lógica e tempo são mediados pelo capital e cuja hegemonia não suporta mais os antigos lugares – do *Ró*, dos *A’uwẽ*. É desta maneira que o capital

expande-se sobre o território, de que se apossa como seu território. Essa expansão territorial traz para a própria fronteira a infraestrutura da reprodução capitalista do capital: o mercado de produtos e de força de trabalho e com ele as instituições que regulam o princípio da contratualidade das relações sociais, que é o que caracteriza a sociedade moderna. O mercado se constitui na mediação essencial que dá sentido ao processo de ocupação do território. (Martins, 1996, p.48)

Uma vez que os *A’uwẽ* não aceitam e não assumem essa racionalidade que se estabelece, não há lugar para eles neste novo espaço que os exclui. Ao mesmo tempo, são temidos e incomodam pela rebeldia que sua posição e presença representam.

4

UM NEGÓCIO ALÉM DO AGRO

Ariovaldo Umbelino de Oliveira (2007) situa a construção do conceito de agronegócio para denominar uma agricultura tipicamente capitalista. Assim, o agronegócio é compreendido dentro do processo de industrialização da agricultura para a produção de mercadorias, reorganizando a estrutura agrária e as relações sociais no campo. Fernandes (2013) acrescenta que o agronegócio é um complexo de sistemas, criado a partir da lógica das relações capitalistas, cuja base é agropecuária, mas integra-se também aos sistemas industriais, mercantis, financeiros, tecnológicos e ideológicos.

O agronegócio baseia-se numa produção em larga escala, que explora e degrada os recursos naturais, com grande dependência de capital, crédito e insumos externos, para a comercialização de *commodities*. Se na língua inglesa esta palavra originalmente significa “mercadorias”, no jargão econômico passou a denominar produtos primários uniformes de baixo valor agregado que podem ser produzidos e comercializados em qualquer parte do mundo de maneira padronizada. Isso também permite que a produção de *commodities* seja direcionada ao mercado industrial global e, conseqüentemente, seu preço seja determinado em bolsas de valores.

Pelas suas características, as *commodities* materializam a noção de capital sem pátria e que avança sobre todas as coisas, remetendo

diretamente ao movimento do capital delineado no *Manifesto Comunista*, escrito do outro lado do oceano em 1848, quando os A'uwẽ eram ainda os *ti'a tede'wa* do leste de Mato Grosso:

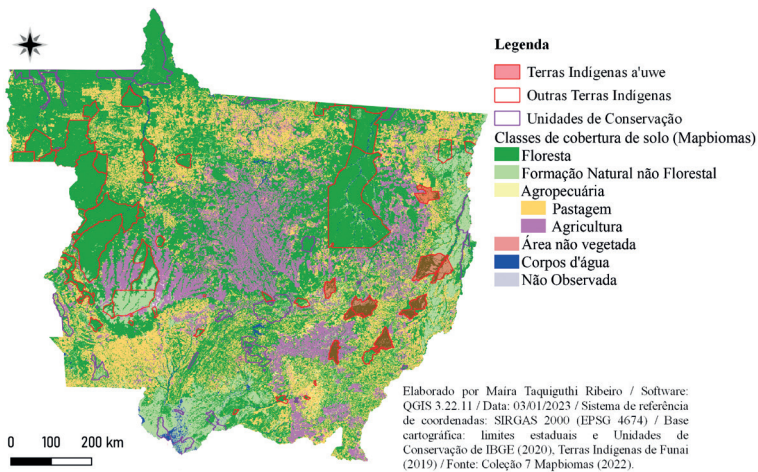
A necessidade de um mercado cada vez maior para seus produtos impele a burguesia por toda a superfície do globo. Ela precisa se estabelecer em toda parte, explorar em toda parte, criar conexões em toda parte.

[...]

Todas as velhas indústrias nacionais foram já destruídas ou estão sendo diariamente destruídas. Elas são substituídas por novas indústrias, cuja introdução se torna uma questão de vida ou morte para todas as nações civilizadas. Essas indústrias não mais utilizam matérias primas locais, mas matérias primas retiradas das zonas mais remotas. Seus produtos são consumidos, não apenas dentro de seu país, mas em cada canto do globo. Em lugar das velhas necessidades, satisfeitas pela produção nacional, encontramos novas necessidades, exigindo para sua satisfação os produtos de terras e climas distantes. Em lugar da velha reclusão e autossuficiência local e nacional, temos um intercurso em toda direção, uma universal interdependência das nações. (Marx; Engels, 2017, p.19-20)

Mato Grosso especializou-se na produção de *commodities*, o que tem produzido um espaço marcado pelo contraste de paisagens. O Mapa 10 apresenta uma representação do uso e cobertura do solo em Mato Grosso no ano de 2021, a partir de dados da Coleção 7 do Projeto Mapbiomas. Trata-se de um projeto multi-institucional colaborativo que produz mapas anuais de cobertura e uso do solo a partir de processos de classificação automática aplicada a imagens de satélite Landsat por meio da plataforma Google Earth Engine. De maneira visualmente didática, o mapa nos revela que o estado é composto por um mosaico de três grandes grupos: áreas com concentração de pastagens (em amarelo no mapa); áreas com concentração de lavouras (em rosa), e, por fim, áreas com vegetação nativa

Mapa 10 – Uso e cobertura do solo no estado de Mato Grosso em 2021



Fonte: Ribeiro (2023) a partir de dados da Coleção 7 Mapbiomas 2022.

conservada (em verde), localizadas em Unidades de Conservação, mas majoritariamente em Terras Indígenas.

As Terras Indígenas estão localizadas principalmente no extremo oeste do estado, no qual formam um maciço conectado, e na bacia do Rio Xingu, que também une extensas áreas demarcadas. Há ainda áreas sazonalmente alagadas no extremo sul – o Pantanal – e extremo leste – no vale do Rio Araguaia – cujas vegetações nativas permanecem em grande parte conservadas em razão das condições ambientais que dificultam seu uso comercial e implantação de infraestrutura (destacadas em verde mais claro no Mapa 10).

A representação do Mapa 10 torna explícita a centralidade das Terras Indígenas para a conservação ambiental no estado. Esta afirmação pode parecer trivial, porém, devemos salientar que as Terras Indígenas não são Unidades de Conservação nem possuem legalmente algum compromisso de proteção ecológica. A conservação ambiental observada nesses territórios está mais vinculada à forma de ocupação e de vida daqueles que os habitam, os povos

originários, como buscamos evidenciar no caso específico dos A'uwẽ. Portanto, a partir dos seus modos próprios e coletivos de viver, produzir, se relacionar e de compreender o mundo, os povos indígenas são atores estratégicos tanto para o equilíbrio ecológico e climático regional quanto na resistência ao avanço desenfreado do agronegócio no estado.

Segundo a plataforma Terras Indígenas no Brasil,¹ organizada pelo Instituto Socioambiental (ISA), Mato Grosso possui 79 Terras Indígenas, nos diferentes estágios de regulamentação. Essas 79 TIs ocupam cerca de 21,6 milhões de hectares,² o que representa aproximadamente 24% do território estadual, nas quais vivem mais de 45 mil pessoas, segundo os primeiros dados divulgados pelo IBGE do último Censo Demográfico de 2022.³ O Censo levantou 58.231 indígenas vivendo em Mato Grosso, dentro e fora de terras indígenas. Ainda não foram apresentados os resultados de população por etnia, porém, conforme o Censo de 2010,⁴ os A'uwẽ são o povo mais populoso de Mato Grosso e que possui as Terras Indígenas mais densamente povoadas do estado, demonstrando sua relevância neste contexto.

As Terras Indígenas a'uwẽ no leste mato-grossense se apresentam como áreas relativamente grandes geograficamente isoladas no meio do agronegócio de soja e de gado (Mapa 10). Ilhas que, como temos reforçado, estão interligadas em arquipélago não apenas pela sua origem comum do território ancestral deste povo. Estas ilhas se interconectam também por serem espaços nos quais o *Ró* resiste vivo e interconectado com o povo A'uwẽ.

Ao observar as áreas de concentração de lavoura no Mapa 10, nota-se quatro principais manchas de avanço, que estão ocupadas em sua maioria por soja:

1 Ver o site: <https://terrasindigenas.org.br/>.

2 Este dado não é exato, uma vez que algumas Terras Indígenas têm suas áreas compartilhadas com outros estados.

3 Dados obtidos em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/downloads.html?localidade=BR>.

4 Dados obtidos em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/3179>.

- 1) na região Médio-Norte, que engloba municípios como Sinop e Lucas do Rio Verde;
- 2) no Sudoeste, no qual Tangará da Serra é um dos expoentes;
- 3) no Nordeste, próximo ao Parque Indígena do Xingu principalmente nos municípios de Querência e Canarana, e ;
- 4) na região Sudeste, onde está localizada Primavera do Leste.

Nesta última região, a Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande encontra-se envolvida por essa “mancha” de lavoura, como detalharemos mais adiante.

A busca por lucro na produção de soja conduz a uma corrida no setor pelo aumento da produtividade e da expansão da área. Esta última, necessária dentro da irracionalidade de acumulação capitalista, encontra cada vez mais barreiras materiais, pela própria falta de terras disponíveis para esse avanço. Em 2012, o Instituto Mato-Grossense de Economia Agropecuária⁵ (Imea) lançou o Outlook 2022, que projetava o aumento da área plantada de soja em Mato Grosso de 7,89 para 11,9 milhões de hectares em 10 anos (Imea, 2012). Bem próximo a essa projeção, o instituto constatou uma área de 11,47 milhões de hectares plantados com soja no estado em 2022 (Kempa et al., 2022). No Outlook 2032, a projeção para os próximos dez anos é que o estado aumente sua área para 16,50 milhões de hectares. Nesta corrida, o agronegócio não pode admitir publicamente que esta expansão venha a ocorrer a partir do desmatamento de novas áreas:

É importante ressaltar que o incremento das áreas agrícolas no estado irá ocorrer, principalmente, sobre as áreas de produção

5 O Imea é um instituto privado sem fins lucrativos vinculado à Federação da Agricultura e Pecuária de Mato Grosso (Famato), em parceria com a Associação dos Produtores de Soja e Milho de Mato Grosso (Aprosoja), a Associação Matogrossense dos Produtores de Algodão (Ampa) e a Associação dos Criadores de Mato Grosso (Acrimat), direcionado à elaboração de estudos e projetos visando produzir informações estratégicas do agronegócio matogrossense (<https://www.imea.com.br/imea-site/>).

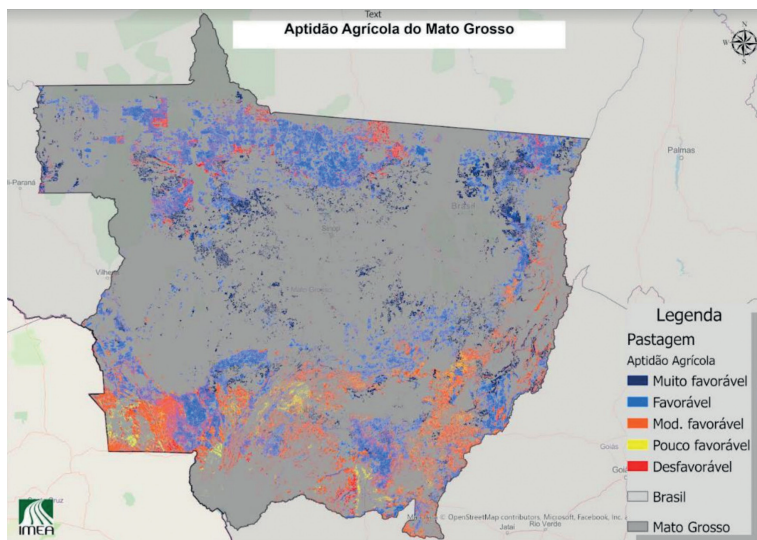
pecuária, no qual em 2021 somaram 14,13 milhões de hectares aptos para conversão de pastagem em agricultura no estado de Mato Grosso. Apesar da mudança nos padrões de utilização de área, a produção de carne bovina tende a crescer no estado e alcançar a marca de 1,88 milhões de toneladas em 2032, devido aos investimentos em tecnologia e genética animal. (Kempa et al., 2022, p.19)

O próprio instituto ligado ao agronegócio demonstra em seu texto a fragilidade da sua argumentação para explicar o prognóstico de aumento das áreas de soja e de produção de carne sem supressão de cobertura nativa. Para solucionar este cálculo inverossímil, justifica-se o aumento da produtividade do gado tão somente por meio de “investimentos em tecnologia e genética animal”, sem considerar que, por sua própria lógica, a área seria ainda menor do que a atual – já que a expectativa é que uma parte das pastagens se transforme em lavoura de soja. Além disso, não entra no mérito a compreensão da dinâmica bastante conhecida da expansão da fronteira, na qual novas áreas desmatadas são transformadas em pastagens, que, com a posterior capitalização e implantação de infraestrutura, dão lugar para as lavouras de soja. Desconsidera ainda que, uma vez que a produção de soja está diretamente ligada à produção de carne bovina, o aumento da área de soja tende a provocar uma expansão da pecuária bovina.

Mesmo considerando os explícitos pontos cegos neste planejamento, o Mapa 11, elaborado pelo Imea, indica as áreas de pastagens mais aptas para conversão para agricultura, coloridas em azul (Kempa et al., 2022). Apesar da instituição não expor o método que define essa aptidão, inferimos que foram considerados principalmente fatores como tipo de solo, relevo e viabilidade para mecanização. Fatores como acesso, logística de armazenagem e transporte parecem não ter sido relevantes, uma vez que áreas bem inacessíveis foram consideradas como “muito favorável” pelo levantamento.

Segundo o levantamento, grande parte das áreas mais aptas para a conversão de pastagens para lavoura está localizada no norte do estado. Por outro lado, é preocupante observar as marcas de cor

Mapa 11 – Aptidão de áreas de pastagens para conversão para uso agrícola em Mato Grosso, conforme estudo e classificação do Imea em 2022



Fonte: Kempa et al. (2022)

azul e azul escuro que parcialmente delimitam algumas das Terras Indígenas a'uwẽ, como a TI São Marcos e Areões. Nota-se, no entanto, que há relativamente poucas áreas classificadas como muito favoráveis para a expansão das manchas de lavoura identificadas nas regiões Sudeste e Nordeste, ou seja, que afetam diretamente o território a'uwẽ. Se essa constatação pode indicar que o foco da expansão do agronegócio será direcionado para outras áreas do estado, também tende a provocar uma pressão para o avanço do desmatamento sobre áreas “conservadas” localizadas nestas manchas, representadas principalmente pelas TIs a'uwẽ, como demonstra o Mapa 10.

TI Sangradouro/Volta Grande – uma ilha a'uwẽ no mar do agronegócio

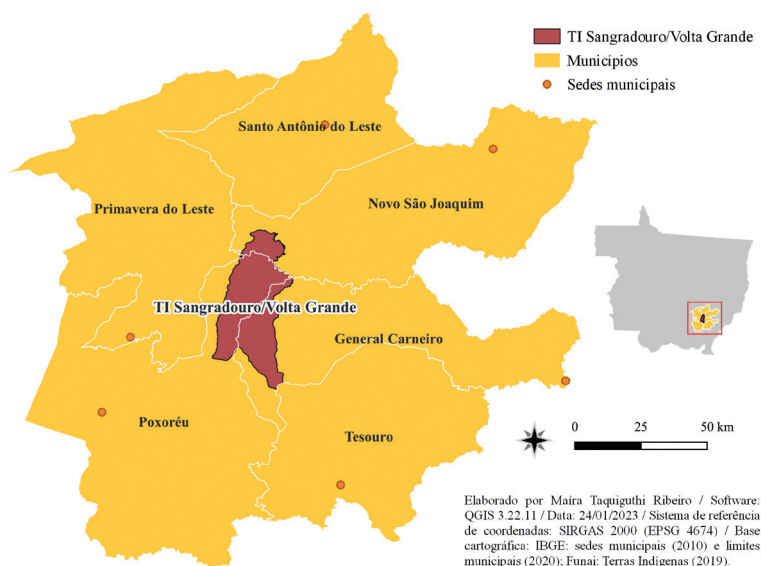
Se até 1940, havia poucas vilas no entorno das terras de domínio dos A'uwẽ, em 1970 já havia mais de cem mil pessoas residindo em cinco municípios dentro do seu território, segundo o Censo Demográfico daquele ano.⁶ Esse número praticamente dobrou em 20 anos, com 204.017 habitantes em 12 municípios no Censo de 1991 na mesma área. Primavera do Leste foi um destes municípios criados após o Censo de 1970. Em 1980, o município contava com 12.523 pessoas e no Censo de 1991, já eram 39.857, ou seja, a população municipal mais que triplicou em onze anos. O último Censo de 2022 contabilizou 85.146 pessoas no município, seguindo a tendência de crescimento meteórico da população primaverense.

O Censo de 1991 indicou que 91,6% da população de Primavera do Leste residia em área urbana, acompanhando o processo de concentração urbana e industrialização do campo ocorrido em todo o Brasil, que levou à inversão da população rural e urbana nas décadas de 1970 e 1980. O modelo de desenvolvimento rural baseado na modernização conservadora, com a mecanização da agricultura centrada na produção de *commodities* sem alterar a estrutura agrária, resultou numa estrutura fundiária profundamente desigual. O fomento governamental a grandes empreendimentos agropecuários, colonização privada e modernização da agricultura, potencializado pela dinâmica produtiva do agronegócio – que tende à concentração e verticalização – resultou em um campo esvaziado de pessoas e dominado por poucas mãos. Segundo Livia Fioravanti (2019), em 2007 apenas seis produtores de Primavera do Leste detinham metade dos 320 mil hectares de lavouras plantadas naquele ano.

A destruição do *Ró* pela expansão do agronegócio resultou numa intensa devastação ambiental. Neste mapeamento, aprofundamos o desenvolvimento daquela “mancha” da soja na região Sudeste

6 Utilizamos os dados da Série Temporal dos Censos Demográficos do IBGE de 1970 a 2010, disponíveis em <<https://sidra.ibge.gov.br/tabela/202>>.

Mapa 12 – Recorte da área de estudo para a análise temporal do uso da terra



Fonte: Ribeiro, 2023

observada no Mapa 10. O recorte espacial abrangeu seis municípios no entorno da TI Sangradouro, representados no Mapa 12: a TI está situada em três deles: Poxoréu (50,73% da TI), General Carneiro (40,06%) e Novo São Joaquim (11,76%); dois são municípios limítrofes à TI: Primavera do Leste e Tesouro; e o município de Santo Antônio do Leste, que apesar de não ser limítrofe, encontra-se contornado pelos municípios estudados e sua exclusão significaria uma lacuna espacial. É possível notar que, embora a TI Sangradouro não pertença ao município Primavera do Leste, esta é a sede municipal mais próxima.

Maria Lucia Gomide (2004) constatou que as imagens de radar do Projeto Radam/Brasil, de 1976, não detectavam ocupação não indígena significativa no entorno da TI Sangradouro. Naquele período, o projeto de colonização de Primavera do Leste estava sendo implantado, ainda como parte do município de Poxoréu.

A partir de dados da Coleção 7 da Série Anual de Mapas de Cobertura e Uso de Solo do Brasil do Projeto Mapbiomas,⁷ organizamos as alterações ocorridas de 1985 a 2021 no Mapa 13, exibindo as representações da ocupação do solo a cada cinco anos, e no Gráfico 1, com as áreas de ocupação de cada categoria representada em barras percentuais anuais.⁸

Em 1985, as imagens do satélite Landsat já detectavam um avanço no desmatamento do entorno da Terra Indígena, com a agricultura de grãos e pastagens. Os dados do Mapbiomas indicam que, àquela altura, 28,1% da área dos municípios estudados já havia sido desmatada. As lavouras estavam concentradas principalmente próximo ao então projeto de colonização Cidade Primavera, que se tornaria município somente no ano seguinte.

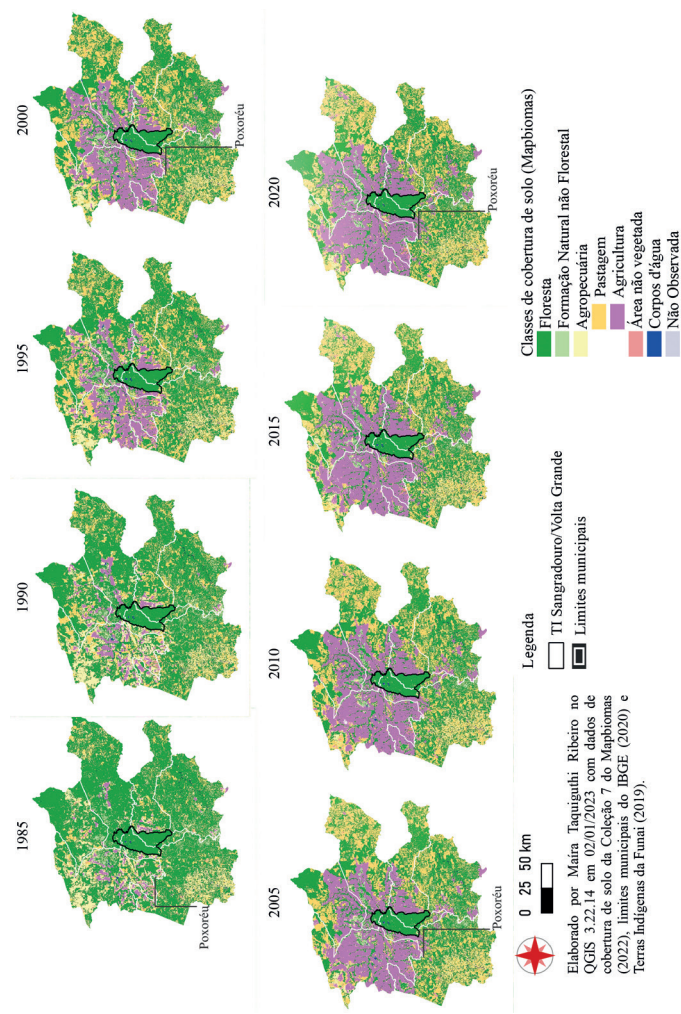
É possível notar um contínuo e acelerado avanço das áreas de pastagens e de lavoura nos anos seguintes até início da década de 2000, quando o agronegócio está espacialmente consolidado e há um arrefecimento na velocidade do desmatamento. Pelo Mapa 11, nota-se que quase inexistem áreas de pastagem favoráveis para conversão em lavouras neste recorte espacial.

No entorno da TI Sangradouro, a dinâmica típica da fronteira ocorre a partir de um eixo central do município de Primavera do Leste. O desmatamento das “bordas” dá lugar a pastagens para a criação de gado bovino, direcionado principalmente para a produção de carne. Com o passar dos anos – após a consolidação da área desmatada, a organização da mão de obra, a melhoria na infraestrutura e nas estradas etc. –, as pastagens são convertidas em lavouras, numa dinâmica na qual o centro da área de estudo é ocupado por lavouras

7 Dados disponíveis em: <https://plataforma.brasil.mapbiomas.org>.

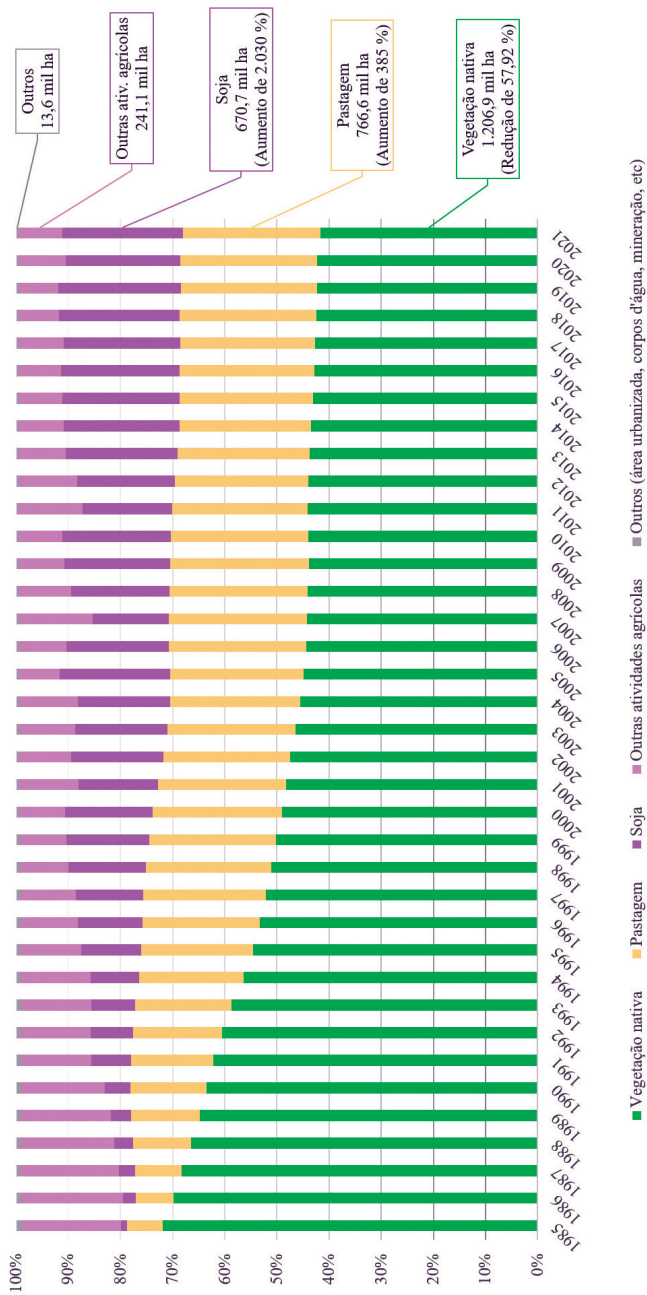
8 Embora existam dados municipais referentes por exemplo à área de pastagens, lavouras e desmatamento disponibilizados por órgãos oficiais, outros dados como superfície de água e área de pivôs centrais não são facilmente encontrados no nível municipal, além de os dados oficiais não estarem georreferenciados para elaborar mapas. Portanto, padronizamos a utilização prioritária dos dados do Mapbiomas para as diferentes análises da dinâmica da ocupação do solo na área de estudo para que a base de informações fosse comparável e também compatível com os mapas elaborados.

Mapa 13 – Alteração no uso e ocupação da terra de 1985 a 2020 no entorno da Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande



Fonte: Ribeiro (2023) a partir de dados da Coleção 7 Mapbiomas 2022

Gráfico 1 – Alterações na ocupação do solo de 1985 a 2021 nos municípios no entorno da TI Sangradouro/Volta Grande (em mil hectares)



Fonte: Ribeiro (2023) a partir de dados da Coleção 7 Mapbiomas 2022

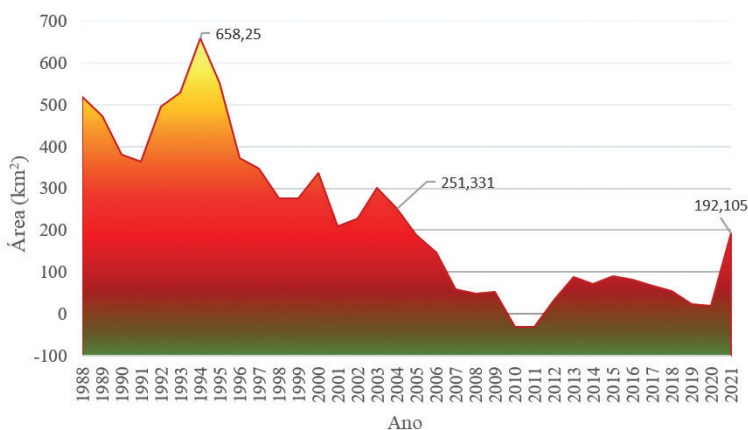
e as bordas por pastagens e fragmentos de vegetação nativa. Pelas imagens, é possível notar que áreas de pastagens convivem com alguns fragmentos de vegetação nativa, enquanto as lavouras dominam praticamente toda a área em que se estendem, provavelmente em razão da sua produção mais intensiva, mecanizada e tecnificada, que exige a retirada de toda a vegetação nativa para ser desenvolvida.

O processo, que acompanhamos nas representações nos mapas quinquenais do Mapa 13, é parte da expansão da “mancha” de produção de soja na região Sudeste do estado, que inclui também os municípios de Campo Verde e Rondonópolis localizados mais distantes da TI Sangradouro, mas que também são importantes produtores regionais de grãos.

O que salta aos olhos nesse processo, no entanto, é a localização da TI Sangradouro bem “no meio” desta territorialização do agronegócio de soja no espaço mato-grossense. Ao estudar o *Ró* e as dimensões espaciais e territoriais do Povo A’uwẽ, é evidente o conflito material e epistemológico entre suas práticas e concepções espaciais frente àquelas *waradzu*, baseada na propriedade privada capitalista, numa relação autoritária e etnocida por parte destes últimos. Já quando observamos o avanço do agronegócio sobre o território a’uwẽ, é notório que este avanço encerra uma agressiva disputa territorial.

A partir da década de 2000, a TI Sangradouro torna-se um grande fragmento, não apenas do cerrado, mas um resquício de *Ró* enquanto mundo a’uwẽ, rodeado por uma territorialidade completamente estranha à sua, direcionada primariamente à produção de mercadorias para a obtenção de lucro. Esta racionalidade está presente nas oscilações da área anual dedicada à soja, que, por sua vez, refletem as oscilações nos preços da *commodity* nas Bolsas de Valores. O Gráfico 1 demonstra que, mesmo quando há diminuição na área plantada de soja, não há diminuição da área total de lavouras, ocorre apenas um deslocamento de um para outro cultivo, sem alterar a tendência de aumento no percentual de ocupação das lavouras. Esta dinâmica interfere na produção de alimentos que abastece o consumo interno, uma vez que o preço das *commodities* determina também a área plantada de alimentos para o consumo interno, como

Gráfico 2 – Desmatamento anual na área de estudo de 1988 a 2021 (em km²)



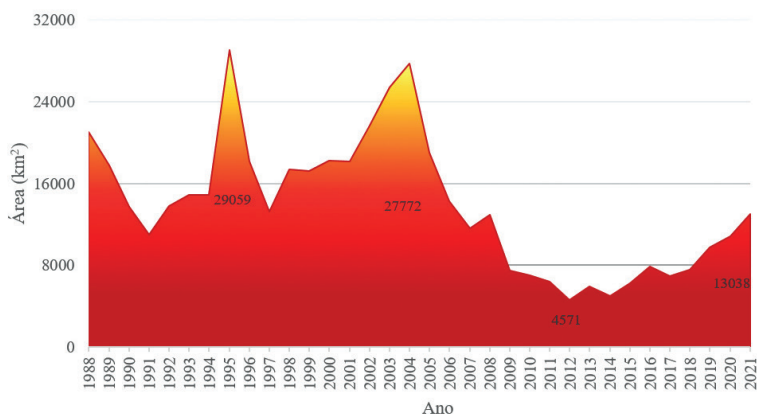
Fonte: Ribeiro (2023) a partir de dados da Coleção 7 Mapbiomas 2022

arroz e feijão e, consequentemente, na disponibilidade destes produtos e no seu preço para a segurança alimentar dos brasileiros.

Após rápido crescimento nos anos 1980 e 1990, a área de pastagens nesses seis municípios permanece relativamente estável desde 2005, ocupando entre 25 e 26% da área total em cada ano analisado. Em contraposição, a área ocupada por lavouras tem apresentado uma tendência de crescimento contínuo, ocupando 31,5% da área estudada em 2021. Sob a estabilidade da porcentagem anual de pastagens, esconde-se o fato de que essas áreas não são estáticas, elas estão sendo deslocadas para novas áreas desmatadas, enquanto a soja substitui a produção nas porções já abertas pela pecuária mais aptas para a sua produção.

Por sua vez, a destruição da vegetação nativa, embora tenha diminuído o ritmo, continua a ocorrer ano a ano (Gráfico 2). Em 1994, ocorreu o maior desmatamento anual da série histórica estudada, equivalente a 65.825 hectares (ou 658,25 km², 3,8% da área estudada). A partir de 2004, o desmatamento diminui e chega a números negativos em 2010 e 2011 (provavelmente um erro no processamento de dados do Projeto Mapbiomas). No entanto, em 2021, último ano em que há dados disponíveis pelo Mapbiomas, há um

Gráfico 3 – Desmatamento anual na Amazônia Legal de 1988 a 2021 (em km²)



Fonte: Maira (2023) a partir de dados do Prodes 2022

incremento acentuado no desmatamento, chegando a 129,11 km², maior índice desde 2004.

Tanto a redução do desmatamento a partir de 2004 quanto a sua intensificação durante o governo Bolsonaro observados na área de estudo também aparecem nos dados de desmatamento para toda a Amazônia Legal⁹ no período. Podemos relacionar essa redução no desmatamento no início da década de 2000 com a implementação do Plano de Ação para a Prevenção e Controle do Desmatamento na Amazônia Legal – PPCDAm.

O PPCDAm, instituído em 2004, inovou ao transformar o combate ao desmatamento em uma ação interministerial que integrava diferentes políticas públicas, coordenada pela Casa Civil até 2013. O desmatamento de novas áreas na Amazônia Legal diminuiu ano a ano e permaneceu abaixo dos 8 mil km² de 2009 a 2018, segundo dados do Projeto de Monitoramento do Desmatamento na

9 A Amazônia Legal foi instituída para definir a delimitação geográfica de atuação da Sudam, que corresponde aos estados do Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Rondônia, Roraima, Tocantins, Pará e a porção do Maranhão a oeste do Meridiano 44. Apresenta uma área de 5 milhões de km², ou cerca de 59% do território nacional.

Amazônia Legal por Satélite (Prodes),¹⁰ conforme o Gráfico 3. Desde 2014, a curva voltou a ascender, processo intensificado durante o governo Bolsonaro, desde 2019, atingindo um desmatamento de 13.038 km² em 2021.

Enquanto o desmatamento ocorreu de forma acelerada principalmente até o início da década de 2000, a quantidade de superfície de água passou a diminuir principalmente a partir desse período, atingindo a menor área em 2021 (Gráfico 4). Este é um alarmante recorde, superado ano a ano desde 2014 nesta região e cuja curva descendente pode ser observada desde 1996.

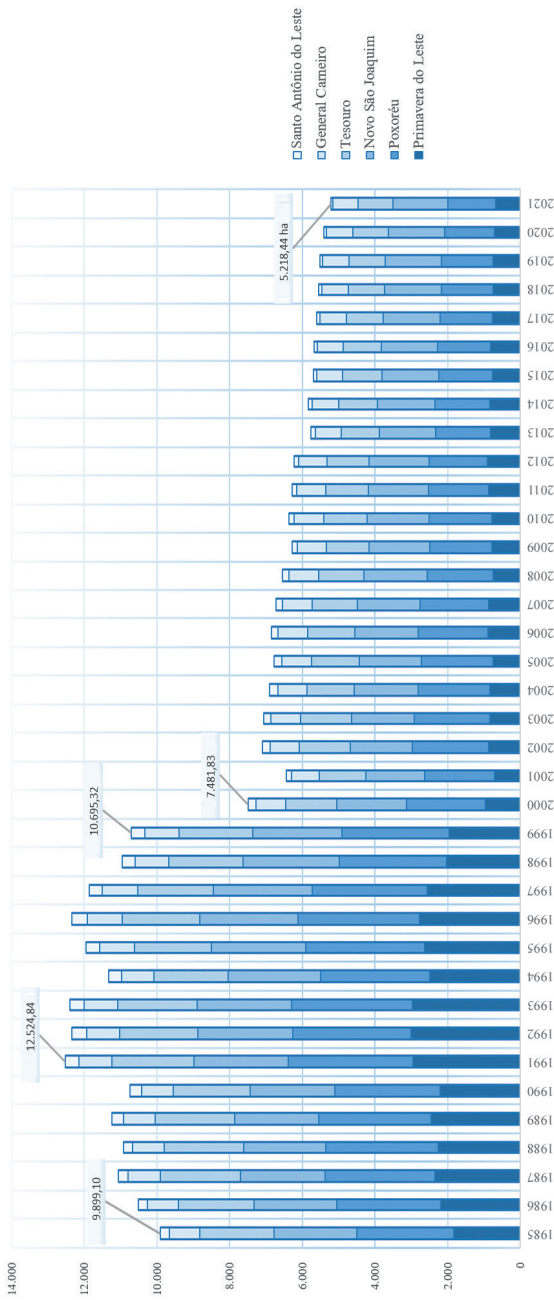
De modo geral, os dados acompanham a tendência nacional de redução da superfície da água em todo o Brasil nas últimas três décadas, com ênfase para os últimos dez anos. Segundo Carlos Souza, coordenador do Grupo de Trabalho de Água do Mapbiomas, essa redução é consequência de fatores como as alterações no uso e cobertura de solo, a construção de barragens e de hidrelétricas, a poluição e o uso excessivo dos recursos hídricos, potencializados pelos eventos extremos em razão das mudanças climáticas (Freitas, 2021).

É visível uma drástica e preocupante redução da água superficial na virada de 1999 para o ano 2000, no qual houve uma diminuição de 30% em apenas um ano. Ainda que não tenhamos elementos suficientes para desvelar este fenômeno, até porque esse não é o foco deste estudo, destacamos dois processos que não passam despercebidos. O primeiro é o desmatamento contínuo, mas bastante acelerado até o início da década de 2000, como já discutido. Um segundo inicia neste mesmo período, com a crescente instalação de pivôs centrais para irrigação de lavouras, em especial de soja, cujo plantio irrigado passa de 1.823 hectares em 1999 para 38.182 hectares em 2021 (Gráfico 5).

Os pivôs centrais são a principal tecnologia de irrigação em larga escala empregada na região. Consiste em um braço mecânico que gira a partir de um ponto fixo, vinculado a uma fonte de água que

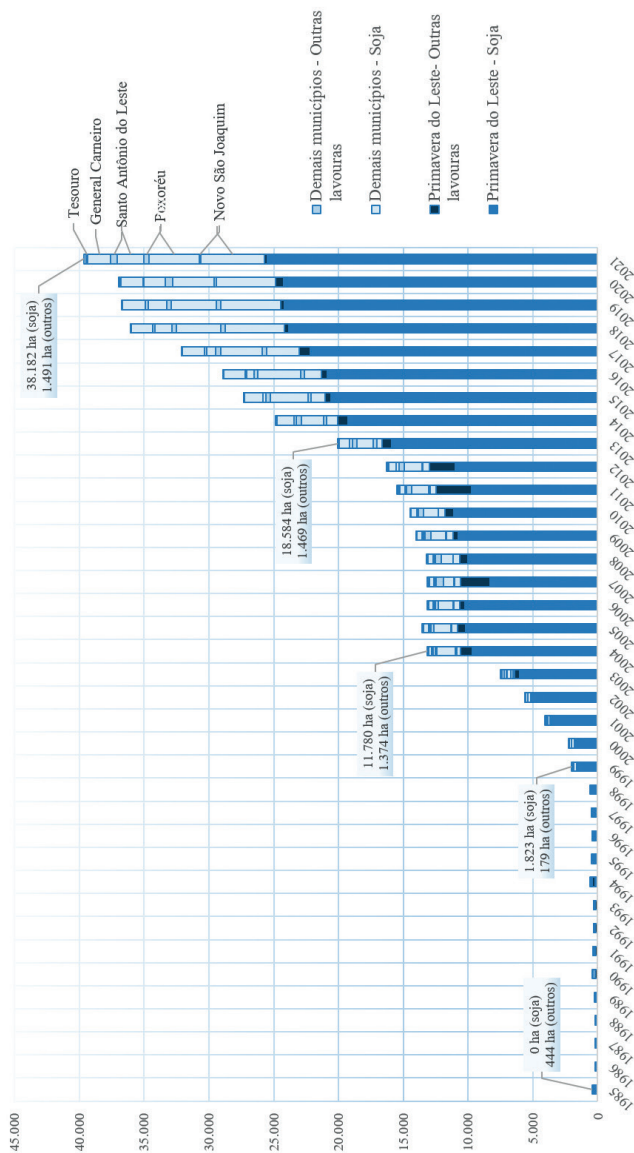
10 Dados disponíveis em: <http://www.obt.inpe.br/OBT/assuntos/programas/amazonia/prodes>

Gráfico 4 – Superfície de água nos municípios do entorno da TI Sangradouro/Volta Grande de 1985 a 2021 (em hectares)



Fonte: Ribeiro (2023) a partir de dados da Coleção 1 Mapeamento de Superfície de Água Mapbiomas 2022

Gráfico 5 – Irrigação por pivô central nos municípios do entorno da TI Sangradouro/Volta Grande de 1985 a 2021 (em hectares)



Fonte: Ribeiro (2023) a partir de dados da Coleção 1 Mapeamento de Superfície de Água Mapbiomas 2022

irriga uma área circular.¹¹ Pelo seu formato circular, os pivôs centrais são facilmente identificados por imagens de satélite. A captação pode vir de água subterrânea, por poço artesiano, ou de água superficial, diretamente de um rio ou represa.

O pivô central é um maquinário que exige outorga do órgão ambiental federal ou estadual e que demanda alto custo de instalação e uma manutenção regular. Ainda assim, nos locais onde há disponibilidade de água, trata-se de um sistema que possibilita a produção em tempos de estiagem, período que se estende por quase seis meses nesta região de Mato Grosso. Assim, o pivô central permite a intensificação do uso dos meios de produção e da força de trabalho para a produção de mercadorias, acelerando a rotação de capital e, logo, intensificando a extração de mais valia. Assegura ainda bons preços, pois vende-se na “contrassafra”. Apesar do alto custo de instalação, o uso da água, estabelecido de acordo com a vazão disponibilizada na outorga, é gratuito.

Sem dúvida, o pivô central é emblemático quanto à apropriação privada da água para a produção de mercadorias pelo agro(hidro) negócio. Soma-se ainda a frágil fiscalização que permite intensificar a espoliação, quando os pivôs são instalados de maneira ilegal ou degradando o ambiente. O geógrafo Renato Martins (2017) denuncia, em sua tese, a construção de represas em Goiás para a captação de água para os pivôs centrais em áreas de veredas, que são campos alagados que recebem o nome pelos A'uwẽ de *tsadarã* e *uiivedehu* (quando há buritizais), suprimindo ou degradando este importante ecossistema e fitofisionomia.

Em Primavera do Leste, a maior parte dos pivôs centrais estão localizados às margens do Rio das Mortes e do Rio Cumbuco, indicando que a captação para os sistemas ocorre por água superficial. O encontro destes rios, onde há alta concentração de pivôs centrais, ocorre poucos quilômetros antes do Rio das Mortes entrar na TI Sangradouro/Volta Grande, como ilustra o Mapa 14.

11 Existem ainda os pivôs laterais, que criam áreas de irrigação com formato retangular pouco utilizados nesta área de estudo.

Mapa 14 – Concentração de pivôs centrais no encontro dos rios Cumbuco e das Mortes (imagem de 17/07/2020)



Elaborado por Maíra Taquiguthi Ribeiro, no QGIS3 22.14, no dia 26/01/2023, a partir de imagem raster do satélite Sentinel (bandas RGB 1,2,3) com dados de Terras Indígenas (Funai) e de hidrografia (ANA). EPSG 31981 (Siras 2000 UTM Zona 21S).

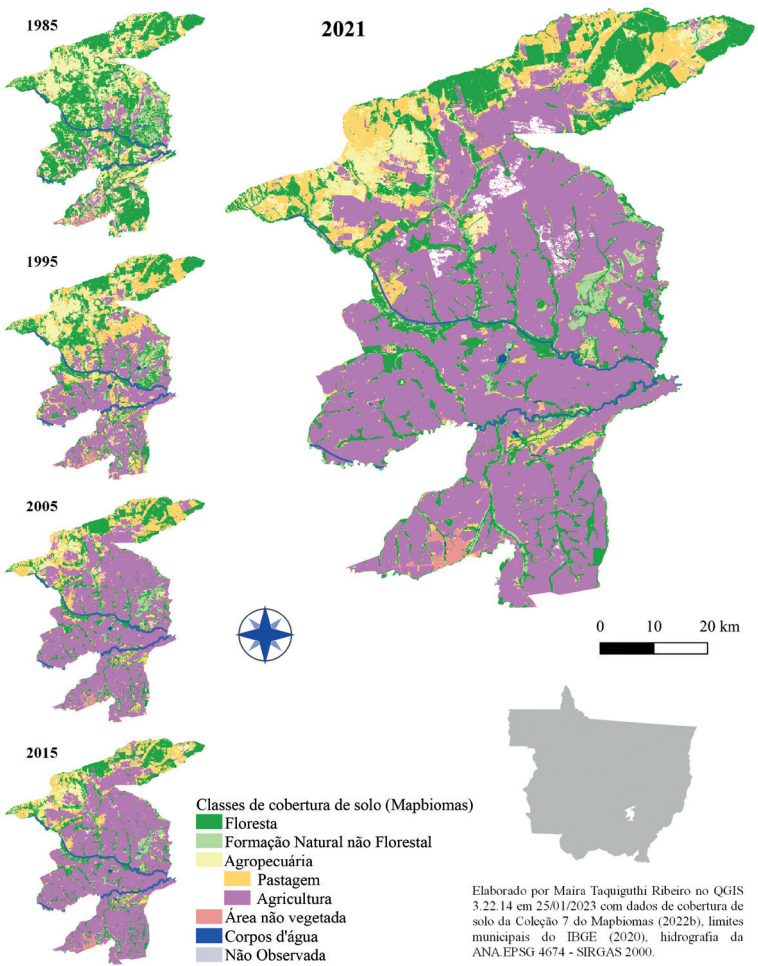
Fonte: Ribeiro, 2023

Borges e colaboradores (2022) levantaram a existência de 219 pivôs centrais no município de Primavera do Leste enquanto os dados da Coleção 1 do Mapeamento da Superfície da Água do Brasil do Projeto Mapbiomas indicam uma área de 25.509 hectares de soja irrigada no município em 2021. Nesse mesmo ano – o último da série histórica da coleção –, Primavera do Leste apresentou 681 hectares de superfície de água, o menor nível desde o início do mapeamento. Em 1985, o município possuía 1.826 hectares, o que denota uma perda de 62,7% da água superficial em 36 anos.

Em Primavera do Leste, a área aberta para lavoura ocupa quase toda a extensão municipal e a degradação ambiental é ainda mais acentuada do que o observado no recorte dos seis municípios estudados (Mapa 15).

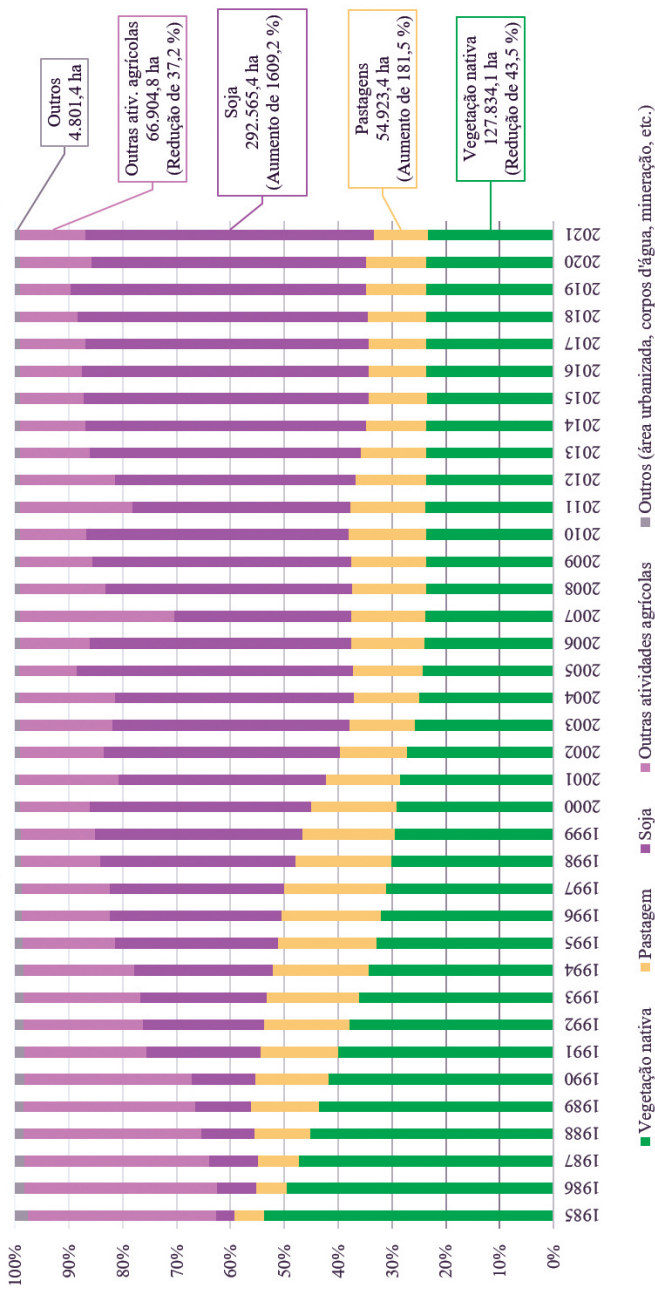
Os dados disponíveis pelo Mapbiomas indicam que, em 2021, havia impressionantes 359.470,23 hectares de lavoura em Primavera do Leste, ou 65,71% do território municipal, dos quais 81,39%

Mapa 15 – Alteração no uso e ocupação da terra de 1985 e 2021 no município de Primavera do Leste



Fonte: Ribeiro (2023) a partir de dados da Coleção 7 Mapbiomas 2022

Gráfico 6 – Alterações na ocupação do solo de 1985 a 2021 no município de Primavera do Leste (em hectares)



Fonte: Ribeiro (2023) a partir de dados da Coleção 7 Maphiomas 2022

eram destinados ao plantio de soja (Gráfico 6). O município possuía naquele ano apenas 23,37% da sua área ocupada por vegetação nativa. Esse percentual é menor do que o mínimo estipulado para Reserva Legal nas propriedades localizadas no bioma Cerrado na Amazônia Legal, como é o caso da área de estudo. A Lei n.12.651, o Novo Código Florestal¹² aprovado em 2012, determina que, nestes locais, 35% da área das propriedades rurais deve estar coberta por vegetação nativa.

Essa situação é provavelmente resultado de crimes ambientais,¹³ o que não significa necessariamente que existam irregularidades. O novo Código Florestal anistiou todo o desmatamento realizado até 2008 para propriedades com até 4 módulos fiscais, o equivalente a 240 hectares em Primavera do Leste. Além disso, a bancada ruralista conseguiu incluir, na mesma Lei, a formalização de uma “burla” para a sua própria determinação. Pelo novo Código Florestal, o proprietário pode “compensar” a Reserva Legal faltante em sua propriedade, adquirindo ou arrendando uma outra propriedade no mesmo bioma que tenha “excedente” de Reserva Legal. Este dispositivo traz em si o potencial – ainda incipiente – de criar um “mercado de compensação”, no qual a negociação sobre as florestas preservadas estimule a especulação imobiliária de áreas até então marginais. Desta forma, um proprietário de Primavera do Leste pode valer-se de terras baratas improdutivas e inacessíveis para compor sua Reserva Legal, até mesmo em outro estado, desde que dentro do bioma Cerrado.

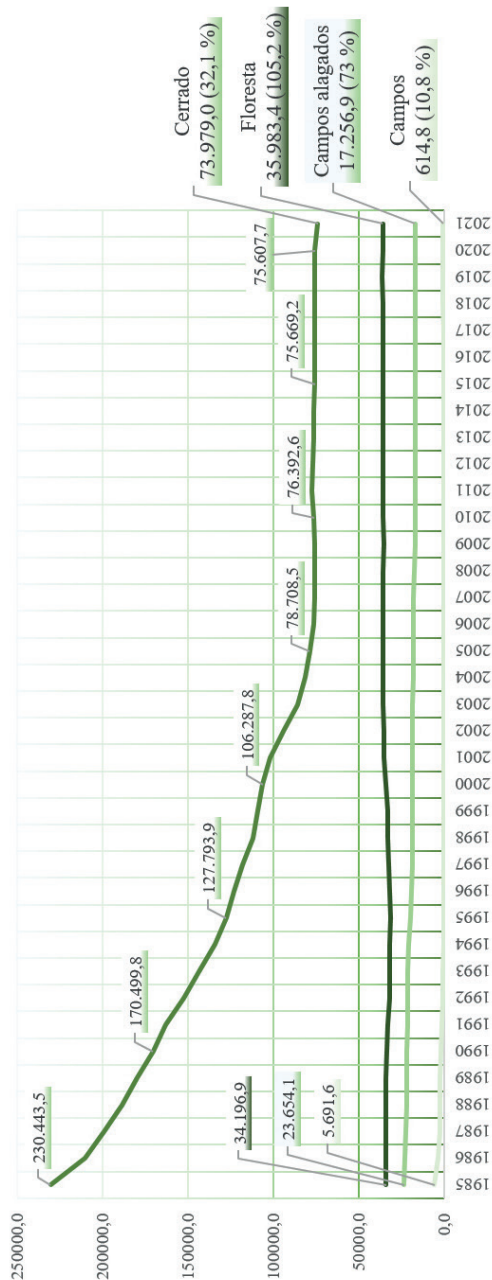
Esta legislação simplifica a complexidade ecológica do bioma e das especificidades locais a uma mera troca comercial entre propriedades com maior ou menor renda da terra,¹⁴ visando maxi-

12 Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12651.htm.

13 Imóveis ambientalmente irregulares não estão aptos a realizar licenciamento ambiental e acessar financiamento bancário, de acordo com o Código Florestal.

14 Marx (2017) demonstra que existem três tipos de renda da terra, como pagamento ao proprietário da terra por sua condição de monopólio da propriedade privada capitalista, mesmo não produzindo valor em si. A renda absoluta é a parte de mais-valia que deve ser revertida para o proprietário por ter o monopólio sobre a terra. A renda diferencial I é o pagamento resultado da produtividade

Gráfico 7 – Cobertura nativa em hectares no município de Primavera do Leste, MT 1985 a 2021 (em parênteses é apresentada a porcentagem da área de cada fitofisionomia em 2021 em relação ao que havia em 1985)



Fonte: Ribeiro (2023) a partir de dados da Coleção 7 Mapbiomas 2022

mizar lucros. O Projeto Mapbiomas identificou ao menos quatro fitofisionomias gerais, dentro do bioma Cerrado, no município de Primavera do Leste: cerrado, floresta, campos alagados e campos. Cabe destacar, como já afirmamos anteriormente, que os A'uwẽ detalham mais tipos de fitofisionomias no que chamamos de bioma Cerrado do que a classificação científica. O desmatamento destas diferentes fitofisionomias de 1985 a 2021 pode ser observado no Gráfico 7.

Nota-se que, nesse período, o grau de desmatamento de cada uma destas fitofisionomias varia, com uma destruição mais acentuada do Cerrado, que apresentou uma redução de 67,9% em 2021 em relação ao que havia em 1985, e dos campos, dos quais restaram somente 10,8%. Enquanto muitas formações florestais no Cerrado estão localizadas em matas de galeria, que, juntamente com os campos alagados, coincidem em sua maioria com as Áreas de Proteção Permanente (APP), as fitofisionomias de cerrado e campos estão localizadas em áreas sem restrição ambiental para seu desmatamento. Além disso, o município caracteriza-se por suas áreas relativamente planas de fácil mecanização.

Complementarmente, não podemos minimizar a contaminação – da água, terra e ar – em razão das atividades do agronegócio, como o uso intensivo de agrotóxicos, que provocam poluição química, e dos enormes maquinários que compactam o solo. Segundo estudo de Wanderlei Pignati e colaboradores (2017), o cultivo de soja utilizava em média 17,7 litros de agrotóxicos por hectare em 2015. Num cálculo simplificado, esta média resultaria no uso de 5,18 milhões de litros de agrotóxico para os 292 mil hectares de soja identificados pelo projeto Mapbiomas em Primavera do Leste em 2021. Esse município figurou entre os 24 que mais utilizaram agrotóxicos em todo o Brasil em 2015, ainda de acordo com a pesquisa de Pignati e colaboradores. Esse estudo observou uma correlação significativa

diferencial em função de diferenças relativas à terra, como fertilidade e localização, que permitem gerar lucro extraordinário àquele que a explora. A renda diferencial II também é obtida pelo lucro extraordinário, porém, desta vez resultante da diferença de produtividade em função dos investimentos naquela terra, por exemplo, pela incorporação de adubos, irrigação etc.

nos municípios mato-grossenses entre maior consumo municipal de agrotóxicos e maior ocorrência de intoxicações agudas, incidência de malformação fetal e mortalidade por câncer infanto-juvenil.

De um modo geral, os dados estudados revelam um quadro ambiental bastante dramático para o entorno da TI Sangradouro, e especificamente para o município de Primavera do Leste, localizado “rio acima” da Terra Indígena. Ao longo das quase quatro últimas décadas, há uma perda da cobertura vegetal, substituída por pastagens e por lavouras para produção de *commodities*. Nos seis municípios do entorno, houve uma redução da cobertura de vegetação nativa de 58,4%, porém, Primavera do Leste já desmatou 76,6% da área municipal. O relevo relativamente plano do município de Primavera do Leste e adjacências abriu caminho para a expansão territorial da soja nesta região.

Já a disponibilidade hídrica, principalmente do Rio das Mortes e Rio Cumbuco, é apossada por particulares sem cobrança sobre o uso da água. A disseminação da tecnologia dos pivôs centrais vem intensificando a produção de soja nas proximidades dos principais rios da região. Paralelamente, os municípios têm apresentado anualmente uma diminuição da água superficial. A diminuição da água, o desaparecimento de nascentes e o assoreamento de córregos têm sido relatados em diversas aldeias pelas quais passamos, seja na TI Sangradouro como nas outras TI a’uwẽ. A disponibilidade de água preocupa a todos nas aldeias, pois é essencial para a vida das comunidades indígenas. Os A’uwẽ estabelecem suas aldeias sempre próximas a pequenos córregos, que são utilizados por todos, mas principalmente por mulheres e crianças.

O Distrito Sanitário Especial Indígena (Dsei), vinculado ao Ministério da Saúde, é responsável pelo abastecimento de água potável com perfuração de poços artesianos, no entanto, nem todas as aldeias ainda possuem estes sistemas. A sua instalação requer um processo burocrático, caro e demorado, que não consegue acompanhar as demandas constantes em função da fundação de novas aldeias e da manutenção dos sistemas de abastecimento já estabelecidos. Além disso, a disponibilidade de água via poço é racionada de acordo

com os horários de funcionamento da bomba e a capacidade de armazenamento da caixa d'água. Assim, mesmo nas aldeias onde há poços artesianos, que são imprescindíveis para garantir água potável às comunidades, os córregos também são vitais e utilizados para banho, lazer, lavar roupa, louça e para a saúde ambiental das comunidades.

Além dos pivôs centrais, o Rio das Mortes e seu afluente Rio Cumbuco são alvo de três projetos em andamento de Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCH), propostos pelo Grupo Bom Futuro, que seriam construídas nessa mesma região de encontro dos dois rios. O processo ainda inicial de Estudo do Componente Indígena e consulta às comunidades têm gerado tensão e desentendimento interno na TI Sangradouro entre os grupos indígenas a favor e contra o empreendimento.

Além disso, grupos a'uwẽ das Terras Indígenas São Marcos, Areões e Pimentel Barbosa, também banhadas pelo Rio das Mortes, reivindicam participação na consulta sobre os empreendimentos. Apenas a TI Sangradouro é considerada no processo de licenciamento ambiental, pois uma normativa¹⁵ determina como de impacto direto aquelas comunidades localizadas até uma distância de 40 km do empreendimento, as demais não são consideradas para consulta, estudo de impacto e compensação. Em carta assinada ainda em 2020, os indígenas argumentam que o Rio das Mortes é um rio “sagrado” para o povo A'uwẽ como um todo e que o processo envolvendo a consulta somente da TI Sangradouro “trabalha na divisão de nosso povo” (CIMI, 2020). Neste discurso, nota-se a configuração de arquipélago dos territórios a'uwẽ, de comunidades autônomas que se unem para lutar por um objetivo comum que envolve os diferentes territórios demarcados distantes entre si, porém, compreendidos de forma sistêmica e complementar na gestão territorial.

Como resultado da mobilização e articulação a'uwẽ, o Ministério Público Federal recomendou, em fevereiro de 2024, a suspensão do

15 Portaria Interministerial 60, de 24 de março de 2015, disponível em <https://www.gov.br/saude/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/publicacoes-svs/malaria/portaria-interministerial-no-60-de-24-de-marco-de-2015.pdf/view>. Acesso em: 5 fev. 2023.

processo de licenciamento ambiental e de estudo do componente indígena enquanto todas as comunidades localizadas em Terras Indígenas ao longo do Rio das Mortes sejam ouvidas no processo de consulta sobre os projetos de hidrelétricas nesse rio e afluentes.

Estes são apenas três projetos em andamento dentre as 75 barragens para geração de energia levantadas pelo geógrafo e professor Magno Silvestri (2020), seja em fase de projeto, construção ou operação, com incidência direta ou indireta nas diferentes Terras Indígenas a'uwê. Estes empreendimentos (ou projetos) estão localizados nas bacias dos rios Garças (15), das Mortes (37) e Xingu (18). O pesquisador levantou diversos outros conflitos territoriais que afetam o povo A'uwê como um todo, considerando a concentração fundiária, os empreendimentos de infraestrutura, a superexploração do trabalho e da natureza, os quais, de certa forma, estão interconectados entre si.

Pelo seu levantamento, em 2020, eram quinze empreendimentos lineares afetando os territórios a'uwê, tais como linhas de transmissão, hidrovias, ferrovias ou rodovias. As rodovias federais BR-070, que limita a TI Sangradouro/Volta Grande, e a BR-158, que limita as TI Areões, Pimentel Barbosa e corta a TI Marãiwatsédé, foram construídas no período da ditadura militar, no qual não se realizavam consultas às comunidades atingidas e compensação ambiental. Os conflitos relacionados com estas vias são variados, desde casos recorrentes de atropelamentos de indígenas até o estímulo na criação ou crescimento de núcleos urbanos ao longo das rodovias.

Tanto a produção de energia elétrica, mas principalmente a construção e melhoria de vias de transporte são fundamentais para a competitividade da soja brasileira no mercado global. Uma publicação da Embrapa Soja de 2014 cita o alto custo de transporte da soja mato-grossense até os portos como um fator de desvantagem no mercado mundial:

O tratamento desse obstáculo à competitividade da sojicultura nacional dependerá de investimentos em diversidade e integração dos modais de transporte, como o corredor BR163 – Rio Tapajós e

a ligação da Ferrovia de Integração Centro-Oeste com as Rodovias BR80 e BR158. (Hirakuri; Lazzarotto, 2014, p.63)

A BR 080 e a BR 158 – já existentes, ainda que com trechos não asfaltados – cruzam o território a’uwẽ, delimitando parte das suas Terras Indígenas. Já o desenho planejado para a Ferrovia de Integração Centro-Oeste (Fico) passa perto de quatro TIs a’uwẽ: Areões, Pimentel Barbosa, Marechal Rondon e Parabubure.

Além do alto custo do transporte, segundo avaliação da Embrapa Soja, os principais gargalos para a produção de soja também incluem a baixa capacidade de armazenamento, a infraestrutura limitada, a ineficiência operacional dos portos, a alta carga tributária e elevadas taxas de juros. Trata-se de uma precisa lista de reivindicações direcionadas ao Estado para a execução de obras de infraestrutura e para a redução de impostos e taxas. Neste sentido, o desenvolvimento do agronegócio também está condicionado à implementação de grandes empreendimentos de infraestrutura que aperfeiçoem os canais de escoamento da produção, como rodovias, hidrovias e ferrovias, que, por sua vez, atingem diretamente os povos indígenas.

A rota da soja

No Brasil, as bases do agronegócio ergueram-se a partir do processo de modernização conservadora da agricultura, que, na região Centro-Oeste, selou a aliança entre a oligarquia rural e urbana ao transformar capitalistas industriais em latifundiários com especial interesse na especulação e obtenção de crédito, como já discutido anteriormente. Se o latifúndio exclui pela sua improdutividade, a exclusão do agronegócio também perpassa pela sua intensa produtividade. Além de concentrar terra e dinheiro, o agronegócio também concentra tecnologias e políticas de desenvolvimento, ampliando o controle sobre o território.

Ao longo das últimas décadas, o agronegócio vem sendo anunciado como o sustentáculo da economia brasileira. Na safra de

2021/22, mesmo com os efeitos desfavoráveis da guerra na Ucrânia, o Brasil atingiu novo recorde de produção com 271,23 milhões de toneladas de grãos e um rebanho de 224,60 milhões de cabeças de gado em 2021, cujo principal destino é a exportação (Kempa et al., 2022).

A agropecuária é o maior setor exportador do Brasil e tem sido responsável pelo superávit na balança comercial desde o início do século XXI, ao compensar o déficit apresentado por outros setores da economia nacional, que importam mais do que exportam. Assim, em 2022, o Brasil ocupou a 25ª posição no ranking de exportação mundial. De janeiro a novembro de 2022, o agronegócio foi responsável por 48% do valor das exportações brasileiras, movimentando 148,2 bilhões de dólares. A China é o principal comprador das exportações brasileiras, totalizando 83,4 bilhões de dólares, o equivalente a 27% do total, segundo dados de 2022 do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) (Kreter et al., 2022). Estes dados demonstram uma grande dependência do Brasil em uma economia de produção de bens primários para exportação e em um único comprador internacional. No entanto, tais dados também servem de base para fomentar um discurso disseminado – de forma planejada, a partir de representantes do próprio agronegócio – de que este é o setor que sustenta a economia brasileira, e, portanto, não apenas deve ser priorizado, como deve ser enaltecido por todos.¹⁶

Para compreender não apenas o papel de Mato Grosso e do agronegócio na economia brasileira, mas a própria condição da economia brasileira no capitalismo mundial, recorremos às contribuições da Teoria Marxista da Dependência. Nesta perspectiva, a integração da América Latina no desenvolvimento do capitalismo global ocorre a partir da necessidade da criação de uma oferta mundial de alimentos e de matérias-primas, a fim de atender a expansão industrial e da população urbana europeia e dos demais países centrais do capitalismo. Portanto, os países latino-americanos cumprem, internacionalmente, um papel de fornecedores de matérias-primas. Nessa divisão internacional do trabalho, a relação entre países periféricos e

16 Para argumentos rebatendo este discurso, ver Mitidiero Jr. e Goldfarb (2021).

centrais é caracterizada por uma dependência, compreendida como uma “relação de subordinação entre nações formalmente independentes em cujo âmbito as relações de produção das nações subordinadas são modificadas ou recriadas para assegurar a reprodução ampliada da dependência”, como definido por Ruy Mauro Marini (2013, p.327).

Portanto, a dependência de países periféricos em relação aos países centrais não é tão somente uma questão histórica em que pesem as trajetórias passadas e as “más” escolhas nas políticas econômicas. Marini (2017) propõe que existe uma dialética da dependência, na qual esta é uma condição necessária para o próprio desenvolvimento dos países centrais e do modo de produção capitalista como um todo.

O comércio exterior é peça fundamental para a relação de dependência, uma vez que o mecanismo central dessa condição é justamente a transferência de parte da mais valia produzida internamente nos países dependentes para as economias centrais, por meio de uma troca desigual. Esta transferência de valor não é aparente e decorre do maior lucro alcançado em geral pelas economias centrais em relação à taxa média global de lucro, enquanto a produção das economias dependentes tende a gerar uma taxa de lucro abaixo da média. Este lucro extraordinário é resultante da diferença de produtividade entre economias centrais e dependentes, seja na produção de uma mesma mercadoria – em razão de maior acesso à tecnologia, por exemplo – ou entre setores produtivos diferentes. Neste último contexto, as economias centrais buscam deter os monopólios dos setores produtivos de mercadorias com maior composição orgânica de capital, relegando às economias dependentes, as atividades produtivas com menor taxa de lucro. É por isso que, “nos países dependentes o mecanismo econômico básico provém da relação exportação-importação, de modo que, mesmo que seja obtida no interior da economia, a mais-valia se realiza na esfera do mercado externo, mediante a atividade de exportação” (Marini, 2013, p.50).

Considerando a transferência de valor do capital nacional para o estrangeiro, os capitalistas nacionais têm menor margem para retirar sua porção de lucro da produção. Marini identifica que é preciso,

portanto, uma intensificação na extração de mais valia, garantida pela maior exploração da força de trabalho. A superexploração do trabalho refere-se à remuneração da força de trabalho menor do que a necessária para repor o seu próprio desgaste.¹⁷ Ironicamente, os economistas consideram as baixas remunerações nos países periféricos como parte das suas chamadas vantagens comparativas no mercado global.

Outra dita vantagem comparativa dos países periféricos é sua maior capacidade de espoliação e degradação de bens comuns, como a terra, o ar, a água, os minérios e a biodiversidade, que entram no processo produtivo seja como matéria-prima ou como meio de produção. Ainda que esta espoliação em si não aumente a extração de mais valia, a apropriação destas riquezas naturais públicas para a produção privada de mercadorias a um custo muito baixo ou até mesmo de forma gratuita permite expandir a produção e diminuir os custos em relação à média global.

As normas e leis do Estado garantem que, em grande parte, o acesso aos bens seja facilitado quanto maior for o empreendimento. O Estado nos países periféricos permite também que tanto a apropriação dos bens comuns quanto a superexploração do trabalho se efetivem por meio dos seus três poderes: seja pela frágil legislação trabalhista e ambiental – e temos visto o grande esforço em flexibilizá-las –, seja pela estrutura de controle e fiscalização insuficiente e ineficiente, seja ainda por causa da impunidade, conivência e perdão de multas e crimes socioambientais, de direitos humanos e trabalhistas.

17 Marcelo Carcanholo (2013) reforça que tanto a noção de dependência quanto a de superexploração do trabalho em Marini não devem ser interpretadas de forma moralista, como resultado de “maus” capitalistas, seja no exterior ou no interior do país. A troca desigual que gera a dependência ocorre a partir das próprias regras e funcionamento do capitalismo. Já a superexploração do trabalho refere-se ao pagamento da mercadoria força de trabalho abaixo do seu valor, ou seja, do necessário para que ela se reproduza, o que não significa diretamente uma exploração desumana ou degradante. Por não ter uma concepção moralista, a Teoria Marxista da Dependência compreende que a superação da dependência só pode ocorrer com a superação do capitalismo.

Dentro da política econômica baseada na exportação de *commodities*, Mato Grosso tem um papel estratégico como o estado com maior produção de soja e de carne bovina.¹⁸ Na safra de 2021/22, o estado foi responsável pela produção de 89,16 milhões de toneladas de grãos e pluma de algodão e um rebanho de 32,77 milhões de cabeças de gado em 2021 (Kempa et al., 2022, p.18).

A soja é o quarto grão mais consumido e produzido no mundo, atrás do milho, trigo e arroz. A semente de soja não requer beneficiamento especial e pode ser comercializada diretamente ou transformada nos produtos obtidos pelo seu esmagamento: o farelo, base das rações animais, e o óleo, utilizado para alimentação e também como biocombustível. Farelo e óleo são extraídos dos grãos numa proporção média de 80% e 20%, respectivamente. Aproximadamente 90% dos grãos são direcionados ao setor industrial, onde ocorre o processo de esmagamento, enquanto somente cerca de 6% da soja mundial é consumida in natura para alimentação (Hirakuri; Lazzarotto, 2014). Como o farelo é a principal fonte de proteína das rações animais, a produção de soja está integrada e, portanto, sujeita à cadeia da produção de carne, seja bovina, suína ou de frango.

O sucesso da soja como *commodity* reside em grande parte na capacidade de incremento contínuo da sua produtividade por meio do desenvolvimento tecnológico de mecanização, automatização e tecnologias de produção, como a criação de variedades transgênicas. Não obstante, as quebras de safras decorrentes de condições climáticas são relativamente frequentes na produção mundial. Além da produtividade, o seu crescimento depende também da expansão territorial do seu cultivo. Estes fatores tornam a soja um cultivo que tende à monopolização e concentração de terras e riquezas.

No entanto, devemos pontuar que o objetivo final da produção de soja não é, de fato, a soja em si, mas o dinheiro acrescido que se realiza com a sua venda. Este dinheiro acrescido, chamado de mais valia ou mais valor, é produzido pela única mercadoria que entra

18 O estado é também o maior exportador de soja e segundo maior exportador de carne bovina (Kempa et al., 2022).

no processo produtivo capaz de criar mais valor do que o necessário para a sua manutenção: a força de trabalho.¹⁹ Portanto, o aumento da produção de soja, seja pelo incremento de área ou de produtividade, visa em última instância o aumento da extração de mais valia.

É aí que reside uma contradição fundamental do capitalismo e, especificamente, do agronegócio da soja, que persegue seu rastro de voraz destruição social e ambiental. Trata-se de uma atividade produtiva sustentada no uso massivo de capital constante e imobilizado, como a própria terra e as máquinas, que, por outro lado, ocupa relativamente pouca mão de obra, capital variável gerador de mais valia. Nesta corrida, quanto mais produtivo se torna o trabalho, imediatamente atinge-se um novo patamar de lucro, porém, quando as novas tecnologias e práticas que permitem tal produtividade são disseminadas, é nivelada uma nova taxa média de mais valia, que tende a reduzir-se cada vez mais.

Nenhum capitalista emprega um novo método de produção, por mais produtivo que seja ou por mais que aumente a taxa de mais-valor, por livre e espontânea vontade, tão logo ele reduza a taxa de lucro. Mas cada um desses novos métodos de produção barateia as mercadorias. Ele as vende, portanto, originalmente acima do seu preço de produção, talvez acima do seu valor. Embolsa a diferença entre os custos de produção e o preço de mercado das demais mercadorias, produzidas a custos de produção mais elevados. Pode fazê-lo porque a média do tempo de trabalho socialmente exigido para a

19 Sobre a venda da mercadoria força de trabalho, Marx escreveu: “Mas o que é decisivo é o valor de uso específico dessa mercadoria, o fato de ela ser fonte de valor, e de mais valor do que aquele que ela mesma possui. [...] O possuidor de dinheiro pagou o valor de um dia de força de trabalho; a ele pertence, portanto, o valor de uso dessa força de trabalho durante um dia, isto é, o trabalho de uma jornada. A circunstância na qual a manutenção diária da força de trabalho custa apenas meia jornada de trabalho, embora a força de trabalho possa atuar por uma jornada inteira, e, conseqüentemente, o valor que ela cria durante uma jornada seja o dobro de seu próprio valor diário – tal circunstância é, certamente, uma grande vantagem para o comprador, mas de modo algum uma injustiça para com o vendedor” (Marx, 2011b, p.347-348).

produção dessas mercadorias é maior que o tempo de trabalho exigido pelo novo método de produção. Seu procedimento de produção está acima da média do social. Mas a concorrência generaliza-o e submete-o à lei geral. Então se inicia o descenso da taxa de lucro – talvez primeiro nessa esfera de produção, para depois se equalizar com as outras –, o que é totalmente independente da vontade dos capitalistas. (Marx, 2017, p.304)

Neste processo, “ao modernizarem o processo de produção, as empresas do agronegócio substituem força de trabalho por máquinas, inviabilizando ainda mais a acumulação, o que retroalimenta a necessidade do endividamento e a especulação financeira.” (Pitta; Mendonça, 2014, p.47). Essa contradição está no cerne das crises de superprodução e sobreacumulação de capital.

Como já descrito neste capítulo, a expansão da agricultura capitalista, juntamente com a industrialização da região sudeste do país, ocorreu às custas de fortes inversões públicas em infraestrutura, subsídios e incentivos durante o governo militar. Porém, as políticas do chamado milagre econômico resultaram no esgotamento da capacidade de endividamento do Estado brasileiro, resultado da própria crise mundial da década de 1970.

A resposta para a crise de sobreacumulação, em nível mundial, foi a guinada do capitalismo contemporâneo para o neoliberalismo. A partir da década de 1990, houve o alinhamento das políticas brasileiras às diretrizes neoliberais, seguindo os protocolos estabelecidos pelo Banco Mundial e pelo Fundo Monetário Internacional no que ficou conhecido como o Consenso de Washington. Responsabilidade fiscal, reforma tributária, abertura de mercados, liberalização das importações e do investimento estrangeiro, privatização de empresas estatais, desregulamentação e segurança jurídica para direitos de propriedade privada passaram a ser o núcleo das políticas econômicas dos diferentes governos desde então. Estes mecanismos criam novos mercados para dinamizar o capital e buscam incrementar o fluxo de capital para países periféricos, amplificando a extração e transferência de mais valia pela troca desigual internacional, cujos

efeitos colaterais são a superexploração do trabalho e a apropriação particular das riquezas naturais nos países dependentes.

Dentro desta conjuntura nos anos 1990 houve o aumento significativo das exportações de grãos, posicionando a indústria chinesa como principal destino da soja brasileira. A Lei Complementar n.87 de 1996, conhecida como Lei Kandir, impulsionou a reprimarização da economia brasileira, ao garantir, até os dias atuais, a isenção de ICMS para a exportação de produtos primários e semielaborados. Naquela mesma década, o estado de Mato Grosso tornou-se o maior produtor de soja do Brasil, ultrapassando os estados do Paraná e Rio Grande do Sul, que dominavam a produção até então.

As décadas de 1990 e 2000 constituíram um período de verticalização do setor com a expansão das operações de transnacionais, em especial Bunge, Cargill, ADM e Louis Dreyfus, que, juntas, dominam a comercialização e o processamento da soja em nível nacional e mundial (Hirakuri; Lazzarotto, 2014). Alguns grupos capitalistas nacionais conseguiram posicionar-se de forma concorrencial aos grandes monopólios do setor, com destaque aos mato-grossenses Grupo Amaggi e Bom Futuro.

No Centro Oeste, estas grandes empresas atuam como ponto de ancoragem dos chamados clusters, fornecendo insumos e linhas de financiamento aos produtores, além de comprar, armazenar e revender a produção agrícola. Os clusters são concentrações geográficas de empresas interconectadas que estruturam a cadeia da soja, que incluem desde empresas de pesquisa e de consultoria técnica, passando pelos fornecedores de insumos e indústrias de transformação, até as instituições financeiras e empresas exportadoras.

No arranjo global neoliberal, os países dependentes, como o Brasil, reforçaram o caráter neoextrativista de suas economias, como exportadores de riquezas naturais. Na década de 2000, em especial após a crise de 2008, a valorização do preço de *commodities* no mercado internacional e o aumento da participação da China na exportação de produtos primários brasileiros, como soja e minério de ferro, elevaram ainda mais o papel estratégico dos setores agropecuário e de mineração para o comércio exterior brasileiro e para a inversão de capital no país.

Assim como ocorreu com os incentivos fiscais na década de 1970, as empresas no início do milênio, passaram a incorporar o setor agropecuário nas suas atividades como meio de aumentar seu capital e ativos. Assim, a principal função destas incorporações não é produtiva, mas especulativa, pois a propriedade da terra incrementa o valor de mercado destas empresas, facilitando o acesso a crédito. Desta forma, a terra, ao ser utilizada como garantia para acesso a crédito, passa de um capital imobilizado a um ativo financeiro (Pitta; Mendonça, 2014).

Durante os governos petistas de 2003 a 2016, algumas medidas neoliberais perderam destaque, enquanto outras conviveram lado a lado com as políticas sociais distributivas que marcaram esse período. Esses governos ofereceram apoio irrestrito ao setor agroexportador, dentro de uma estratégia que visava aumentar a riqueza nacional a partir do crescimento do Produto Interno Bruto, ancorado entre outros no agronegócio, como motor para viabilizar sua política redistributiva, dinamizando a economia interna.

O maior poder econômico do agronegócio aumentou consideravelmente sua influência social, cultural e especialmente política, cujo principal representante é a bancada ruralista no Poder Legislativo. Esta bancada tem atuado de forma estratégica e contundente nas últimas décadas para alterar a legislação de pautas que lhe são caras. Nos anos 1990, o foco das investidas do agronegócio era criminalizar movimentos sociais do campo e impedir o avanço da reforma agrária. Na década seguinte, o agronegócio direcionou suas ofensivas para a flexibilização de leis e regulamentos ambientais. O ápice simbólico deste movimento foi a conturbada aprovação do novo Código Florestal em 2012. Um ano depois, Kátia Abreu, senadora pelo Tocantins e então presidente da Confederação Nacional da Agricultura (CNA), resumiu a estratégia direcionada e planejada do agronegócio de forma bastante transparente em discurso no Congresso: “Nós já tivemos um dia o MST; depois, nós tivemos o Código Florestal, e agora a questão indígena” (Santos, 2019, p.17). Assim, não espanta que Jair Bolsonaro tenha sido eleito presidente em 2018 prometendo – e cumprindo – que não demarcaria um

centímetro de Terra Indígena em sua gestão, ao mesmo tempo que reforçou o discurso da defesa – inclusive armada – da propriedade privada acima de qualquer outro direito.

O longo processo de reprimarização da economia iniciado ainda nos anos 1990 resultou, em 2009, na superação da participação relativa das exportações de produtos primários a de produtos industrializados, como apresentado pela geógrafa Lisandra Lamoso (2020). Em Mato Grosso, um estado que nunca chegou a industrializar-se de fato, esse processo de reprimarização da economia significou uma especialização e intensificação na produção agropecuária, em particular, de soja e de gado.

Para a safra 2022/23 de soja em Mato Grosso, o Imea – Instituto Mato-grossense de Economia Agropecuária – (2022) estimou um custo de produção de R\$ 4.910,24 por hectare, um aumento de 67,21% em relação à safra anterior.²⁰ Por este cálculo, o custo total do plantio de soja em Mato Grosso foi de R\$ 57,99 bilhões para o ano agrícola 2022/2023, considerando uma área estimada pelo instituto de 11,81 milhões de hectares. Por sua vez, a receita prevista para essa safra, incluindo as exportações de todos os produtos provenientes da soja, foi estimada em US\$ 64,9 bilhões²¹ (Receita..., 2023).

O Imea levantou que um terço do financiamento para o plantio de soja em 2022 foi realizado com recursos próprios dos produtores individuais ou empresariais (32,5%). Já os recursos de financiamento por meio de empresas multinacionais e de revendas representavam juntos 47,7% do total. Apenas 2,5% eram provenientes de crédito rural oficial.

Na última década, houve uma diminuição da participação do crédito rural oficial no financiamento da produção de soja, ainda que isso não signifique uma diminuição no investimento federal anual,

20 O Imea atribui esse aumento principalmente à alta no preço dos fertilizantes, cujo mercado foi impactado pelas sanções, decorrentes da Guerra na Ucrânia, de países europeus e norte-americanos impostas à Rússia, que é uma das maiores fabricantes mundiais de fertilizantes (Imea, 2022).

21 Em 22 de janeiro de 2023, isto seria o equivalente a 337,98 bilhões de reais, a uma cotação do dólar em R\$ 5,208.

o que indica um aumento no total de financiamentos concedidos. Publicações ligadas ao agronegócio apontam fatores como inadimplência, falta de garantia hipotecária, burocracia e morosidade dos trâmites para a diminuição do acesso ao crédito oficial por parte dos produtores (Imea, 2022; Silva Neto et al., 2012). Tais fatores, no entanto, podem ser também interpretados como formas de direcionar os produtores a procurar outros meios de financiamento, por exemplo, aqueles em que é possível ampliar a repartição da mais valia extraída nessa atividade produtiva, e que são apresentados aos produtores como menos burocráticos.

Desde os anos 1970, o financiamento público tem um papel importante no apoio à produção, cujos recursos são disponibilizados atualmente por meio do Plano Safra. Este plano federal divide seus recursos em custeio e investimento, englobando desde o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf) até grandes produtores do agronegócio. Na safra 2001/02, o crédito rural era de R\$ 15 bilhões, já em 2016, atingiu a marca de R\$ 188 bilhões (Soares, 2020). Por sua vez, no Plano Safra 2022/23, o governo federal destinou R\$ 340,88 bilhões para a contratação de crédito rural, um aumento de 6% em relação à safra anterior.²² Desse total, apenas 28,56% eram direcionados a programas específicos para a agricultura familiar e para médios produtores, ilustrando o foco dos recursos para o agronegócio de larga escala.

Até a década de 1970, o Estado era o principal financiador da produção agropecuária, porém, sob os protocolos neoliberais que moldaram as políticas públicas na década de 1990, a financeirização do campo foi impulsionada. O financiamento privado do agronegócio foi formalizado em 1994 por meio da Cédula de Produto Rural (CPR). Trata-se de um título de crédito que representa a promessa de entrega futura de um produto agropecuário. Em outras palavras, é um mecanismo que permite vender antes de produzir.

22 Mais informações no site <https://www.gov.br/agricultura/pt-br/assuntos/politica-agricola/plano-safra/2022-2023>.

O financiamento da produção de soja tem se sustentado cada vez mais no financiamento por empresas multinacionais ou na venda antecipada da produção para arcar com os custos do plantio, em especial por meio de operações de *barter* e de derivativos. O chamado *barter* consiste no financiamento por troca, no qual o produtor compromete antecipadamente parte da colheita para pagar os insumos utilizados no plantio daquela safra, por meio de contratos de CPR, que envolvem o produtor, as empresas de insumos e as de comercialização de *commodities*, que, em muitos casos, fazem parte do mesmo grupo.

No *barter*, ocorre transferência de capital do setor produtivo nacional para o capital internacional de forma antecipada e direta. Parte considerável do recurso obtido no financiamento sequer passa pelo produtor, pago diretamente da empresa que compra a sua produção para a empresa que vende os fertilizantes e outros insumos, sendo descontado posteriormente do valor pago pela sua colheita (Oliveira, 2010). Em estudo comparativo da Embrapa Cerrados sobre o custeio para a produção de soja, para a safra de 2011/12, o financiamento pela modalidade de troca apresentou um lucro operacional do produtor 61% menor do se a produção fosse custeada com recursos próprios e 28% menor do que aquela utilizando crédito rural oficial (Silva Neto et al., 2012).

Esta diferença, como bem sabemos, decorre do pagamento de juros. O capital portador de juros é aquele empregado no financiamento da produção alheia para que outro capitalista produza a mais-valia, que por sua vez, remunera, com parte da mais valia adquirida, o capitalista que investiu o capital portador de juros. Layza Soares (2020) compara sua natureza à renda da terra, pois ambos não participam diretamente do processo produtivo e não produzem mais-valia, mas liberam, por um lado, a terra, e por outro, o capital, para o desenvolvimento do processo produtivo.

Porém, quando o financiamento do *commodity* ocorre em uma operação de mercado futuro, esta operação abre margem para a especulação do capital fictício. Se não existe capital capaz de gerar remuneração sem vínculo à realização de um capital produtivo que

gera mais valia, é exatamente esta desvinculação que caracteriza o capital fictício. Este capital movimentava-se de maneira independente a um capital originário – podendo este nem existir – com caráter especulativo e rentista.

O que tem se observado no agronegócio é uma ampliação da participação do capital fictício por meio das operações dos chamados derivativos. Os derivativos são instrumentos financeiros cujo valor deriva de outros ativos, no caso do agronegócio, as *commodities*, que envolvem contratos entre as partes com vistas ao valor futuro desses ativos.

De acordo com a pesquisa de Layza Soares, os contratos futuros envolvendo *commodities* negociados na BM&F Bovespa, a principal bolsa de valores brasileira de mercados futuros, passou de 670 mil em 2000 para 2,65 milhões em 2011. Por negociar uma produção que não existe, esta transação caracteriza-se como capital fictício. Uma vez que a liquidação é financeira e não do produto físico, a negociação de safras de soja em bolsas de mercados futuros pode ser realizada não somente por produtores, mas por investidores como forma de especulação, que nada tem a ver com a produção da soja em si.

O mercado de derivativos passou a ser a “‘locomotiva’ da valorização da riqueza quando assume a prerrogativa de formação de preços e, assim, alguns mercados à vista tornam-se dependentes desse mercado.” (SOARES, 2020, p.13). Desta forma, o fato de o capital fictício não estar diretamente vinculado a um processo produtivo não significa que ele esteja descolado da produção, numa inverossímil separação entre o mundo “real” e o “financeiro”. Se a formação dos preços nas bolsas de mercado futuro baseia-se na dinâmica produtiva da soja, a especulação nesses espaços também influi no preço das negociações fora deles.

Considerando que o financiamento tem um papel importante no custeio do agronegócio, a dívida é também um componente dessa cadeia produtiva, e, conseqüentemente, as frequentes rolagens e perdões de dívidas no setor. Neste sentido, Pitta e Mendonça (2014) caracterizam o uso de novos créditos pelo agronegócio para pagar dívidas anteriores como uma forma de capital fictício que o setor

recorre, uma vez que a sua remuneração não poderá sair de um novo processo produtivo.

Na lógica do capital fictício, “apaga-se até o último rastro toda a conexão com o processo real de valorização do capital e se reforça a concepção do capital como autômato que se valoriza por si mesmo” (MARX, 2017, p.524). Essa desarticulação do capital fictício e do processo produtivo, ainda que possa ter uma função de acelerar a rotação de capital, se expressa como uma disfuncionalidade que acelera e acentua os ciclos de crise do capitalismo.

O histórico de rolagem de dívidas da agricultura extensiva reforça nossa tese de que o principal *negócio* do chamado *agronegócio* é o acesso a créditos públicos e, portanto, seu *produto* não seria soja, carne, laranja, eucalipto ou qualquer outro cultivo, e sim a própria dívida. Como observamos em estudos anteriores, há uma relação simbiótica entre o agronegócio, o Estado, o mercado financeiro e o mercado de terras. O próprio movimento de concentração de capitais e formação de monopólios tem como determinação principal inflar os ativos das empresas e com isso aumentar seu poder de barganha para acessar crédito e subsídios estatais, mesmo que tenham um histórico de acumular dívidas impagáveis. É nesse sentido que entendemos a predominância do capital fictício nos negócios do agronegócio. (Mendonça, 2013, p.160).

Neste contexto, o produto do agronegócio não se restringe às mercadorias propriamente comercializadas, mas também “a apropriação de capital, seja na forma financeira, através de dívidas, ou da extensão da fronteira agrícola no sentido de apropriar forças produtivas naturais monopolizados como terra, água e biodiversidade”, convertidas em valor a partir da produtividade do trabalho (Pitta; Mendonça, 2014, p.49).

Portanto, o agronegócio articula, dentro de sua complexidade de sistemas interconectados, diferentes mecanismos para garantir a reprodução ampliada de capital. O setor é um dos principais responsáveis pela transferência de valor do Brasil para o exterior, por meio

da exportação de *commodities*, mas também da compra de insumos, tecnologias e maquinários de empresas multinacionais e, ainda, da dependência do mercado financeiro.

A extração de mais valia ocorre num setor altamente capitalizado e verticalizado, no qual a concorrência global exige aumento contínuo de produtividade e de área para garantir lucro na constante queda tendencial da taxa de lucro, ao passo em que o mesmo processo acelera essa queda. A mais valia extraída deste processo produtivo é repartida não apenas pelo capitalista produtor como também pela troca desigual no comércio exterior, pela remuneração do capital portador de juros, e ainda pela especulação disfuncional do capital fictício, que já se encontra completamente incrustado no setor. O monopólio da propriedade da terra permite ainda ao proprietário a especulação fundiária, seja como garantia para acesso a crédito ou como alternativa de exploração no mercado imobiliário.

Por fim, são diversos os mecanismos de acumulação por espoliação, destacadamente a apropriação privada gratuita ou a preços baixos de recursos naturais comuns e as frequentes rolagens de dívidas e anistias. Como herança deste processo, resta para o uso coletivo um ambiente extremamente degradado e contaminado, no qual os bens comuns são privatizados, concentrados e, em última instância, exportados na troca desigual que transfere para o exterior, mais valia, mas também água e terra.

5

VIVENDO A DISPUTA TERRITORIAL

Quando o agronegócio transpassa o território a'uwẽ

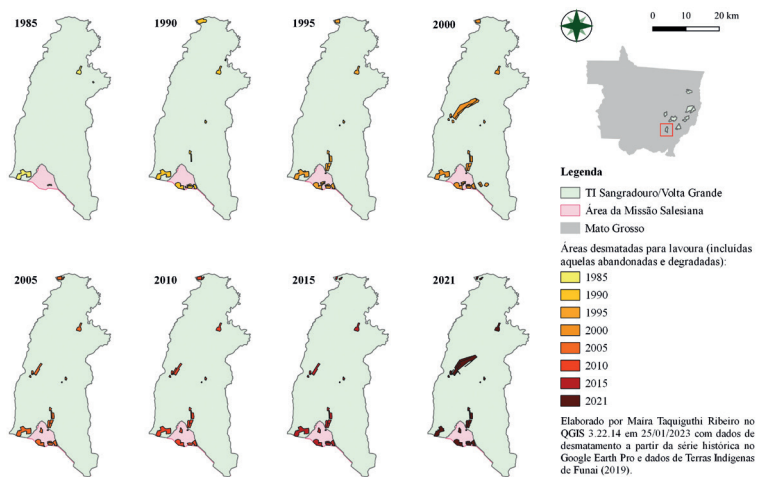
Uma nova configuração espacial se estruturou a partir da expansão da fronteira sobre o território a'uwẽ. Os A'uwẽ encontram-se então limitados e cercados por *waradzu*, que, no contexto mato-grossense, significa estar rodeado pelo agronegócio. Enquanto Primavera do Leste vivencia um rápido desenvolvimento baseado na produção de soja, os moradores da TI Sangradouro/Volta Grande têm experimentado uma forte pressão dos seus vizinhos para que a paisagem da Terra Indígena se assemelhe mais às planícies de monocultura do seu entorno, como pontua Hiparidi Toptiro:

Isso não é uma novidade para nós, enquanto indígena, esse assédio de entrar nos nossos territórios. Porque a gente sempre é chamado de obstáculo para o desenvolvimento do país, mas sempre existiu uma atividade ilegal nos nossos territórios, digo no país inteiro: garimpeiros, madeireiros tem entrado, assediado a gente. Especificamente aqui o assédio sempre houve, sempre aconteceu, mas neste governo, a coisa ficou mais explícita. (Vitorazzi et al., 2022)

Como vimos anteriormente, a TI Sangradouro está em meio a um mar de soja, cuja expansão de produção encontra-se espacialmente limitada, havendo cada vez mais dificuldade em abrir novos terrenos viáveis para a produção competitiva de soja. Neste contexto, tanto os projetos governamentais como os arrendamentos ilegais se apresentaram como alguns dos mecanismos de entrada do agronegócio para dentro das Terras Indígenas.

A partir da identificação e mapeamento das áreas abertas de 1985 a 2021 dentro da TI Sangradouro, constatamos que, nessa Terra Indígena, a abertura de grandes áreas para lavoura é antiga e retorna de tempos em tempos (Mapa 16). Para este mapeamento, produzimos manualmente uma camada vetorial poligonal das áreas abertas anualmente a partir de imagens de satélite disponíveis na visualização histórica do Google Earth Pro, de 1984 a 2020, com imagens do mês de dezembro de cada ano. A partir dos polígonos criados, foi calculada a área. À época da análise, não havia imagens de 2021 disponíveis na sequência temporal do Google Earth Pro, portanto,

Mapa 16 – Áreas desmatadas para lavoura (incluídas aquelas abandonadas e degradadas) na TI Sangradouro/Volta Grande de 1985 a 2021



foram desenhados polígonos das áreas abertas em dezembro daquele ano a partir de imagens de satélite Sentinel. Vale ressaltar que, em 2021, ocorreu a abertura de uma grande área de lavoura pelo projeto Independência Indígena e sua inclusão na série histórica permitiu trazer novos elementos para análise.

Em 1984 e 1985, já havia quatro áreas abertas, sendo uma delas próximo à missão salesiana, a qual classificamos como sendo cultivo da própria missão e desconsideramos da nossa contagem (Gráfico 8). As outras três somavam uma área de 948,60 hectares. Nossa hipótese é que estas áreas foram abertas dentro do Projeto Xavante, que ainda estava em operação nesses anos, ainda que em decadência. Desde o final da década de 1970, todas as Terras Indígenas a'u'uê tiveram grandes áreas desmatadas e gradeadas para os plantios de arroz pelo Projeto Xavante, o qual será descrito mais adiante.

O contorno das duas maiores áreas abertas em 1985 ainda pode ser identificado por imagem de satélite no ano 2021. A partir da observação em campo de uma delas, em que não há nada cultivado – há alguns anos –, acreditamos que estes são resquícios degradados de antigas áreas abertas para lavoura. A utilização intensiva delas no passado, mesmo distante, e seu posterior abandono provocaram um processo de degradação, no qual alguns trechos mostram sinais de desertificação ou compactação, onde só crescem capins esparsos e outras plantas ruderais.

Uma dessas áreas abertas desde 1984, localizada no sudoeste da TI, diminuiu de tamanho nos últimos anos, a partir da recuperação natural da vegetação nativa. Acreditamos inclusive que boa parte das 14 áreas identificadas em 2021 encontra-se abandonada. Porém, como não foi possível identificar em qual ano elas pararam de ser utilizadas produtivamente e passaram a ser um remanescente degradado persistente, mantivemos na contabilização todas as áreas abertas observadas por imagem de satélite em cada ano. Desta forma, nem todas as áreas identificadas no Mapa 16 e no Gráfico 8 estavam necessariamente cultivadas com lavouras a cada ano. Muito pelo contrário, nos últimos anos, a maioria era composta somente de áreas abandonadas e degradadas, atestando o significativo passivo

Gráfico 8 – Áreas desmatadas na TI Sangradouro/Volta Grande e Missão Salesiana (em superfície e quantidade)



Fonte: Ribeiro, 2023

ambiental deste histórico, ainda que não tenhamos condição de avaliar o seu tamanho real neste trabalho.

Se, desde o ano de 1986, praticamente todo ano uma nova área era aberta dentro da Terra Indígena, em 1999, foi observado que houve abertura de 5 novas áreas e o incremento de cerca de 2 mil hectares desmatados (Mapa 17). De acordo com relatos, entrevistas e ainda com denúncias da época, esse aumento foi resultado de arrendamentos ilegais.

O arrendamento em Terra Indígena contraria os dispositivos constitucionais que garantem aos indígenas “o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes” e de que as suas terras são inalienáveis e indisponíveis a terceiros, conforme os parágrafos 2º e 4º, respectivamente, do artigo 231 da carta magna brasileira (Brasil, 2016). Complementarmente, o Estatuto do Índio, Lei n.6.001 de 1973, proíbe expressamente a prática no seu artigo 18.¹

Os arrendamentos na Terra Indígena, além de se configurarem como atividades ilegais, provocam o desmatamento de grandes áreas de vegetação nativa – obviamente, sem autorização e acompanhamento dos órgãos competentes. Nos casos de arrendamento para lavoura, como na TI Sangradouro, ocorre o uso de agrotóxicos, também sem orientação e fiscalização dos órgãos competentes. Um relatório de 2020 produzido por técnicos da Funai em Barra do Garças denunciou duas áreas identificadas de arrendamento para soja que somavam cerca de 70 hectares na região de Volta Grande, cujos moradores informaram que o beneficiário era o fazendeiro vizinho e que existia desde 1999 (as áreas de 2020 são subdivisões da área n.7 do Mapa 17, ver Figura 7) (Peres et al., 2022a). Até o momento, não houve encaminhamentos internos na Funai em resposta às denúncias desse relatório.

1 Por ter sido promulgado antes da Constituição de 1988, sob um paradigma integracionista e tutelar sobre os povos indígenas, o Estatuto do Índio contém diversos dispositivos obsoletos em contradição com o direito constitucional da autodeterminação. Porém, os artigos que não ferem a Constituição continuam vigentes.

Mapa 17 – Áreas desmatadas na TI Sangradouro/Volta Grande no ano de 1999



Elaborado por Máira Taquiguthi Ribeiro em 06/02/2023, com QGIS 3.22.14, EPSG 4674 SIRGAS 2000. Fonte: Aldeias, Estradas vicinais (CR Xavante/Funai), Terra Indígena (Funai), Hidrografia (IBGE), Polígonos de desmatamento a partir de imagem de satélite Landsat de 12/21999 (Google Earth Pro).

Fonte: Ribeiro, 2023

Figura 7 – Área de arrendamento de soja na região de Volta Grande dentro da TI Sangradouro/Volta Grande identificada pela Funai em 2020



Fonte: Eduardo Santos Gonçalves Monteiro

Em 2019, uma dessas áreas estendia-se até cinco metros de distância das casas de uma aldeia, porém um morador explicou que havia segurança na aplicação de agrotóxicos: “Não tem problema, eles só jogam veneno quando o vento está para o outro lado” (PERES et al., 2022a). Em Mato Grosso, a distância mínima de núcleos populacionais para aplicação de agrotóxicos é de 90 metros, de acordo com o Decreto Estadual n.1.651 de 2013.²

Por serem acordos ilegais e informais, não há clareza sobre os termos dos arrendamentos em Terra Indígena, nem controle e fiscalização sobre sua execução, de modo que as comunidades envolvidas estão vulneráveis em diferentes âmbitos: ambiental, sanitário, social e econômico.

No ano 2000, a Associação Xavante Warã apresentou ao Ministério Público Federal (MPF) uma denúncia nesta mesma área em Volta Grande e ainda de outro caso de arrendamento de cerca de mil hectares na TI Sangradouro (Warã, 2000). Em nosso mapeamento, no ano de 1999, foi identificada uma área aberta naquele ano (número 18 no Mapa 17) de 1.482 hectares localizada próximo à aldeia Marimbu, além de três novas áreas menores na mesma região com tamanho médio de 45 hectares cada (n.13, 16 e 17).

2 Disponível em <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=252231>.

Bernadete Oliveira relata que, em 1998, uma área de 200 hectares foi desmatada por fazendeiros vizinhos dentro da TI para o plantio de arroz.³ No ano seguinte, lideranças solicitaram ao então presidente da Funai apoio para viabilizar projetos de “parceria agrícola” com fazendeiros locais. Um desses projetos abrangeria 5 mil hectares a serem desmatados próximo à aldeia Bom Jesus (localizada próxima ao polígono 15 no Mapa 17), e outro pretendia desmatar 10 mil hectares para “trabalhar com arrendamento e parceria” junto à aldeia Sangradouro (Oliveira, 2008, p.22).

A pesquisadora afirma que, na época, foram de fato firmados contratos entre associações indígenas e fazendeiros, com vigência de 10 a 15 anos, nos quais a distribuição do lucro líquido seria de 80 a 85% para os fazendeiros, de acordo com os contratos com a Amix, associação da aldeia Marimbu, e com a Aiau,⁴ da aldeia Bom Jesus, respectivamente. Com as denúncias, muitas destas áreas foram abandonadas e três anos depois, grande parte já estava em regeneração natural.

Os termos desses antigos contratos nos remetem diretamente às primeiras propostas de “cooperação” do Projeto Independência Indígena que foram apresentadas à Funai em maio de 2020. Trata-se de seis Termos de Cooperação Técnica Agrícola já assinados entre a Cooperativa Indígena Sangradouro e Volta Grande (Cooigrandesan) e seis fazendeiros da região, concebidos no contrato como cooperadores (Cooigrandesan, 2020a). A Cooigrandesan é composta por indígenas da TI e foi fundada em 2020 com apoio do Sindicato Rural de Primavera do Leste. Nessa primeira proposta, os seis contratos, com duração de 10 anos, totalizavam a abertura de mais de 11 mil hectares dentro da TI Sangradouro/Volta Grande

3 Em nosso estudo, não localizamos uma área com estas características naquele ano na imagem de satélite analisada.

4 Encontramos referência da Associação Indígena da Aldeia Urere (Aiau), ou seja, não da Aldeia Bom Jesus, portanto, é necessário ainda confirmar se esta seria a mesma associação a estabelecer contrato. Não foi possível contrapor os dados trazidos por Bernadete Oliveira (2008) com outras fontes, o que dificulta conferir a precisão das informações, porém, podemos considerar que indícios de que houve contrato, pedido à Funai, que coincidem com aberturas de grandes áreas naquela época.

para o plantio de uma variedade de cereais, como arroz, soja, milho, feijão e gergelim. Porém, o pagamento estabelecido aconteceria somente em sacas de soja de 60 kg, iniciando com uma saca por hectare na primeira safra, até chegar a dez sacas/hectare no décimo ano (Cooigrandesan, 2020a).

Juntamente com os Termos de Cooperação Técnica, foi enviado um projeto escrito que trazia o histórico em sua introdução:

No mês de Abril de 2017, durante a 4ª edição da Farm Show, a Feira recebeu a visita de Jair Bolsonaro, na época deputado federal e pretendo candidato à presidência da república que já apresentava preocupação com a questão indígena no País e em sua plataforma de governo defendia o projeto de independência indígena. Conforme declarado pelo Presidente do Sindicato Rural de Primavera do Leste, José Nardes, no ano de 2004 foi iniciado um projeto com a mesma finalidade que fracassou devido a intervenções do Ministério Público e Funai, a iniciativa do presidente Jair Bolsonaro, reavivou a vontade de reiniciar o projeto consertando os erros cometidos no passado e agora com apoio essencial do Presidente da República. (Cooigrandesan, 2020b, p.1)

O próprio histórico parece remeter às experiências de arrendamento ilegal da década de 2000 como inspiradoras do novo projeto que se apresentava, “consertando os erros cometidos no passado”, sem indicar ao certo quais seriam. Pelas cláusulas dos Termos apresentados, o arrendamento não seria um dos erros a serem consertados, uma vez que a avaliação da Funai (2020) sobre os contratos foi de que eles poderiam caracterizar uma relação de arrendamento, além de estarem inadequados ao contexto indígena.

Buscando encaixar a iniciativa dentro dos padrões da legalidade para que fosse adiante, a Funai elaborou uma minuta de um novo termo, a qual foi utilizada para os contratos firmados válidos para as safras de 2020/2021 e 2021/2022. Algumas das alterações foram: a vigência inicial de apenas um ano agrícola, que poderia ser renovada; a diminuição da área total de plantio; espaço para

capacitação e participação dos indígenas na gestão do empreendimento; e o plantio no primeiro ano somente de arroz – no contrato do ano seguinte já foi incluído o cultivo de soja, milho e outros (Cooigrandesan, 2020c, 2021).

Uma das alterações cruciais para que o projeto fosse formalizado, porém, era a partilha, que não seria paga numa retribuição certa, como preconizado anteriormente de sacas de soja por hectare – o que poderia caracterizar uma relação de arrendamento – mas de acordo com o lucro – que poderia configurar uma parceria agrícola. Neste arranjo, 80% do lucro líquido ficava com o cooperador e 20% para a cooperativa, que deveria destinar ao menos 25% da sua parte para capitalização e o restante caberia à cooperativa organizar seu destino (Cooigrandesan, 2020c, 2021).

Segundo os Termos, a justificativa para uma divisão tão assimétrica entre as partes era de que “a área a ser delimitada para a produção encontra-se já antropizada, mas sem nenhuma benfeitoria e, todo processo de adubação e correção de solo ocorrerá por expensas do COOPERADOR” (Cooigrandesan, 2020c, 2021). Entretanto, como vimos, para a produção de soja, o custeio pode ser feito com a venda antecipada da produção, de modo que o cooperador, possuindo já o maquinário e possuindo os requisitos para acessar crédito, não precisaria necessariamente desembolsar previamente para realizar o plantio e a colheita. Além disso, antes da divisão dos lucros, custos como adubação e correção de solo já teriam sido também ressarcidos.

Foram firmados quatro Termos de Cooperação Técnica dentro dessa nova configuração para a safra 2020/2021, cuja área “já antropizada” totalizava 999 hectares (Cooigrandesan, 2020c). Foi sobre aquela enorme área no centro da Terra Indígena (número 18 do Mapa 17) – aberta ilegalmente em 1999, denunciada por arrendamento e que já se encontrava regenerada vinte anos depois – que o Projeto Independência Indígena se instalaria. Tanto o fato de ser uma área menor que mil hectares quanto de ser “antropizada” eram dados importantes para que o conjunto de empreendimentos tivesse um processo de licenciamento ambiental mais simplificado. Porém,

embora tenha sido ilegalmente desmatada em 1999, a maior parte da área onde o projeto ocorreria já apresentava uma fisionomia de cerrado que não se diferenciava das áreas adjacentes.

No entanto, para a safra 2021/2022, segundo ano do Projeto Independência Indígena, houve o desmatamento de uma área – pelo nosso cálculo, de 1.385 hectares – bem maior do que a firmada nos acordos (Figura 8). Em consequência disso, em julho de 2022, o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais (Ibama) multou os produtores não indígenas que atuavam em parceria com a cooperativa “por desmatamento ilegal e construção de empreendimentos potencialmente poluidores em área protegida, sem licença ambiental” (Peres et al., 2022b).

Figura 8 – Vista parcial a partir de drone da área aberta em 2021 dentro da TI Sangradouro no âmbito do Projeto Independência Indígena



Fonte: Marcos Hermanson/O joio e o trigo (Peres et al., 2022b)

Até meados de 2023, a área encontra-se ainda embargada, enquanto a cooperativa procura meios junto ao Ibama, Funai e MPF para firmar um Termo de Ajustamento de Conduta ou de Compensação Ambiental para regularizar a situação e continuar com o Projeto. Por outro lado, em maio de 2022, a Cooigrandesan deu entrada no Ibama de licenciamento ambiental para autorização de abertura da lavoura em 6 mil hectares (Peres et al., 2022b).

A partir do mapeamento de quase quatro décadas do desmatamento para plantio de lavouras na TI Sangradouro, observa-se que

o processo de abertura de novas áreas juntamente com o estabelecimento de novos acordos entre indígenas e não indígenas constrói aos poucos uma espécie de prerrogativa para que, num próximo momento, a entrada do agronegócio seja cada vez mais facilitada na Terra Indígena.

As grandes lavouras, porém, não entram nas Terras Indígenas a'uwẽ somente nos casos de arrendamentos ou similares. Nem são apenas nestes casos que identificamos questões problemáticas e consequências comunitárias. Neste capítulo, abordaremos dois períodos específicos, nos quais a produção de *commodities* em larga escala foi implantada de maneira oficial dentro das Terras Indígenas a'uwẽ, com ênfase na TI Sangradouro/Volta Grande. Primeiramente, na década de 1970, por meio do chamado Projeto Xavante, executado pela Funai. E posteriormente, no ano 2003, por meio do Programa de Apoio à Sociedade Indígena Xavante da TI Sangradouro articulado pelo governo do estado de Mato Grosso juntamente com o Sindicato Rural de Primavera do Leste, em um contexto de tensão interétnica. Vale observar no Gráfico 8 que não houve incremento de novos desmatamentos no ano de 2003, em que o projeto estadual foi implementado.

Como vimos acima, as informações sobre as atividades agrícolas do passado chegam imprecisas em relação a datas, locais e tamanhos dos empreendimentos. Neste sentido, encontramos poucas informações sobre o programa estadual ocorrido em 2003, além daquelas de comunicação pessoal e encontradas na tese de Cláudia Gonçalves (2012), e que em muitos casos se desencontravam temporalmente. Recorremos, então, à pesquisa no acervo online de notícias do Instituto Socioambiental com busca de todas as notícias com as palavras-chave “Sangradouro” e “povo Xavante” de 01/01/2003 a 31/12/2004. Desta forma, compomos a descrição que apresentamos no capítulo, tal qual compreendemos a sucessão de fatos, certos, porém, de que há diversas lacunas e imprecisões, esperadas para um caso obscuro e que, atualmente, encontramos pouco interesse ou abertura para retomar em entrevistas com os moradores de Sangradouro.

Projeto Xavante – década de 1970/80

Na década de 1950, o antropólogo David Maybury-Lewis relatava a tensão entre as intenções do SPI – de sedentarização dos A'uwẽ por meio da agricultura – e aquelas dos próprios A'uwẽ – de manter forte seu modo de vida e suas tradições: *A'uwẽ hõïmanadzé*:

Os Xavante, no entanto, perceberam que se dessem ouvidos ao encarregado do Posto teriam que modificar ou até mesmo desistir de seu nomadismo. Por isso, eles aceitaram as plantações, mas não as mantiveram a contento; plantavam apenas o que, por tradição, estavam acostumados. Esforçavam-se muitíssimo para descobrir quem, entre os sertanejos da região, dispunha de farinha de mandioca e organizavam expedições especiais para mendigá-la, obtê-la à força ou roubá-la. Mesmo assim, recusavam-se obstinadamente a plantar mandioca e até as bananeiras que receberam acabaram sendo destruídas: eles eram muito pouco cuidadosos, queimavam o mato das roças e acabavam queimando-as também. Nenhuma muda foi salva, de modo que a comunidade não dispunha de bananas em 1958. (Maybury-Lewis, 1984, p.94-95)

Esta não é uma simples anedota intercultural. Uma das metas do SPI era acabar com os deslocamentos dos A'uwẽ pelo *Ró*, os quais, como vimos no Capítulo 2, não apenas ocupavam a maior parte do seu tempo como eram essenciais para a proteção territorial e para a reprodução social no *a'uwẽ hõïmanadzé*. Portanto, para o sucesso da expansão da fronteira, da colonização e para a segurança dos investidores nos empreendimentos agrícolas no vale do Araguaia era crucial a sedentarização e a perda do controle territorial a'uwẽ.

Ao longo da década seguinte, os chefes de posto e as missões tiveram algum avanço no seu objetivo de sedentarizar os indígenas, principalmente pelo envolvimento crescente com as tradicionais roças familiares de toco ou as introduzidas roças comunitárias. Complementarmente, os postos e missões proibiram e reprimiram a realização dos *dzomori* e demais expedições e deslocamentos, a partir

de favorecimentos ou benefícios para aqueles que abandonassem tais práticas socioespaciais.

Na década de 1970, tanto não havia mais liberdade para os A'uwẽ realizarem suas andanças pelo *Ró* quanto o próprio *Ró* já não era mais o mesmo, recortado por estradas, vilas e fazendas. Enquanto o governo federal da ditadura direcionava seus esforços de expansão da fronteira para a modernização da agricultura, a Funai iniciava o mais famoso projeto agrícola desenvolvido nas terras a'uwẽ: o Projeto Xavante. Este, porém, não era o nome oficial da ação iniciada na segunda metade da década de 1970. Curiosamente, não há consenso a respeito da data de início e do seu nome oficial.⁵ Portanto, o chamaremos apenas de Projeto Xavante, nome dado pelos próprios indígenas, segundo seu idealizador Cláudio Romero.

Romero era um jovem antropólogo recém-contratado pela Funai em 1976 quando foi designado a coordenar um novo plano de desenvolvimento com o povo A'uwẽ. Em sua entrevista, em novembro de 2022, ele nos contou sobre o projeto:

Qual que era o meu plano? Projeto de Desenvolvimento Comunitário era fazer a participação dos índios. Tinha, lógico, um objetivo de melhorar a situação alimentar e tal, mas o mais importante: resgatar a cultura, resgatar a dignidade e principalmente o território dos caras.

Cláudio Romero explica que contou com o apoio da antropóloga Aracy Lopes da Silva, uma das maiores estudiosas e conhecedoras do povo A'uwẽ na época. Foi montada uma equipe de profissionais para atuação direta nas aldeias principalmente nas áreas de educação e saúde. Segundo Romero, a equipe deveria estar comprometida com a participação indígena:

5 Encontramos referências de início entre 1976 e 1978 e de nomes como Plano de Desenvolvimento Comunitário, Plano de Desenvolvimento Integrado, Plano Integrado de Desenvolvimento ou apenas Plano de Desenvolvimento para a Nação Xavante (Menezes, 1984, Garfield, 2011, Graham, 2018, Lopes da Silva, 1992, além de entrevista com Cláudio Romero).

E os Xavante participaram de todas as fases, discutiam o que queriam. Então, nós investimos muito nas roças familiares, nas roças de coivara. Onde já tinha roça de trator, tipo Sangradouro, São Marcos e Areões,⁶ a gente ajudava, comprava uma ferramenta que pedia do trator, uma grade, ou combustível. Mas o lance era que os índios participassem.

Em meados da década de 1970, o que os índios queriam era o reconhecimento e a proteção territorial, além da reconquista dos antigos territórios forçadamente abandonados. Neste período, foram iniciadas as demarcações da reserva Marechal Rondon e da Volta Grande, como ampliação da reserva já demarcada de Sangradouro. As regiões das antigas aldeias no alto da Serra do Roncador, nas quais diversas comunidades haviam sido massacradas e expulsas ao longo da década de 1950, haviam sido reconquistadas nas pequenas reservas do Couto Magalhães e do Culuene.

Além disso, os A'uwẽ denunciavam a invasão dos territórios já demarcados, inclusive acusando a convivência e participação de servidores da Funai. Em Pimentel Barbosa, os nomes de dois rios foram trocados no mapa de delimitação da reserva, de forma que cerca de 60 mil hectares foram excluídos da demarcação e estavam sob domínio de fazendeiros, conforme Cláudio Romero. Warodi, liderança de Pimentel Barbosa, reuniu chefes guerreiros de todas as Terras Indígenas, exceto Sangradouro, para realizar uma autodemarcação, expulsando fazendeiros, queimando casas e retomando uma faixa de 25 km (Garfield, 2011, Graham, 2018, e entrevista com Cláudio Romero). Trinta e um chefes a'uwẽ foram à Brasília entregar o pedido da demarcação correta de Pimentel Barbosa, além da demissão do presidente da Funai e outros dirigentes. Em resposta, a Funai chamou a polícia. Posteriormente, em carta ao ministro do Interior, os A'uwẽ escreveram: “Ficamos muito tristes e revoltados, porque

6 Um projeto pioneiro de rizicultura em larga escala foi implantado em Areões pela Funai em 1974. Já nas Missões Salesianas de Sangradouro e São Marcos, a produção em grandes roças comunitárias era uma prática consolidada quando do início do Projeto Xavante (Menezes, 1984).

viemos aqui não para brigar, mas para tratar de nossos direitos, e fomos recebidos pelo presidente da Funai, como BANDIDOS.” (Garfield, 2011, p.308). Segundo Fernando Schiavini, então chefe de posto da Funai em Pimentel Barbosa: “Desde então, a Funai começou a dividir os Xavante, com medo de sua força coletiva” (Graham, 2018, p.81).

Processo semelhante de correção de limites e expulsão de invasores ocorreu em Areões, contando com a ação direta e organizada dos A’uwẽ. Iniciada no mesmo período, a luta liderada por Celestino Tsererob’õ pela retomada da área onde estava localizada a Fazenda Xavantina entre as reservas Couto Magalhães e Culuene demonstrava a força política e guerreira que este povo assumia. Segundo Cláudio Romero, era parte essencial do Projeto Xavante, nessa fase inicial, apoiar estas lutas de reconquista, demarcação e desintrusão empreendidas pelos A’uwẽ, nas quais a equipe ligada ao projeto atuava ativamente.

Em 1978, é criada uma Ajudância em Barra do Garças (Ajabag) como unidade regional da Funai. Responsável pela administração das reservas a’uwẽ, a Ajabag também desempenhava função mediadora entre a administração central da Funai e os A’uwẽ. “Estes, ao invés de se deslocarem para Brasília, e lá pressionarem diretamente os setores competentes, ficaram obrigados a submeter suas reivindicações à Ajudância, que passou a ajuizar da relevância da viagem e então fornecer recursos para o deslocamento” (Menezes, 1984, p.77).

A transferência do Projeto Xavante da Diretoria Geral de Desenvolvimento Comunitário para a Diretoria Geral de Operações dentro da Funai, cujos gestores, segundo Romero, boicotavam e almejavam alterar seu caráter, foi um passo importante para a guinada radical nos rumos do projeto. Já a retomada de Parabubu custou à Romero a sua primeira demissão da Funai em 1979. Concomitantemente, a equipe contratada pelo Projeto Xavante era aos poucos substituída por antigos chefes de Posto.

É neste contexto que o Projeto Xavante passa a ter a configuração pelo qual ficou conhecido, tendo como principal atividade a implantação de rizicultura em larga escala para produção de excedentes.

Apesar de a atenção especial à saúde e educação visando a “dignidade” da população indígena ainda estivesse entre os principais objetivos, o foco era outro. Buscava-se a geração de “autossuficiência econômica através da criação de um capital de giro próprio com que as ‘comunidades’ indígenas cobririam elas mesmas suas despesas de manutenção, liberando o orçamento do governo federal dessa incumbência” por meio do uso das terras e mão de obra indígenas (Lopes da Silva, 1992, p.376).

De fato, não havia grandes referências à insegurança alimentar como argumento para justificar a execução de um projeto que disseminava a produção em larga escala de arroz e pecuária nas terras a’uwê. Em entrevista que realizei para uma pesquisa anterior com Eduardo Monteiro, José Maria Ts. Paratsé, ancião da aldeia São Marcos, relembra sua infância na década de 1960:

Não faltava alimentação, como mandioca, milho. Menos arroz. Na década de 70 entrou o arroz, não sei como que entrou. E a gente comia inhame do mato, nossas mães, tias, a mulherada, o trabalho das mulheres era coletar frutas silvestres. E a vida vai. Não tem doenças como a de hoje, só doenças típicas, pequenas, como febre ou alteração do corpo. Essa entrada de comida, através do arroz, aí entra também a Funai. (Monteiro; Ribeiro, 2020, p.5)

Nessa mesma pesquisa, entrevistamos o veterano servidor da Funai Francisco Magalhães, o Chico Preto, que convive com os A’uwê de Pimentel Barbosa desde sua adolescência, que explicou que:

Eles guardavam [a semente de um ano para o outro]. Tinha um método, eles faziam dentro da casa, fincavam um pau e iam colocando os milhos todos eles descascados, e colocava para fazer aquilo lá. Ficava dentro da casa. [...] Aí eles trançavam o milho, uma palhinha no outro, mas o milho descascado, e colocava. Porque com a casca, com o calor... o que acontece com o calor? Criava bichinho. Quando eles não guardavam daquele jeito eles guardavam na cabaça. Pegavam as cabaças, cortavam a boca, botavam o milho,

botavam cera, tampavam e pronto, deixavam lá quieto. Para plantar no outro ano. Os Xavante tinham segurança alimentar. [O Projeto Xavante] era mais para geração de renda. O projeto foi com base para geração de renda”. (Monteiro; Ribeiro, 2020, p.6)

Segundo a tese de Cláudia Menezes (1984), o plano, considerado urgente, visava introduzir a agricultura moderna e outras tecnologias modernas nas comunidades indígenas como forma de dinamizar as suas atividades econômicas. Havia também plantios destinados ao consumo interno, como abóbora e milho. Dentro da visão integracionista e tutelar do governo militar, o Estado deveria direcionar os indígenas para se transformarem em agricultores familiares ou trabalhadores rurais, abandonando sua “condição” indígena com suas práticas tradicionais e a necessidade de amplas reservas de terras. Havia preocupação pragmática de que, neste novo contexto de fazendas por todo lado, eles não conseguiriam mais sobreviver vivendo à base de caça, coletas e roças de toco. Portanto, era necessário inseri-los no desenvolvimento regional, participando do mercado por meio da produção e venda de arroz, que era o principal produto regional, como já destacamos.

De certa forma, o Projeto Xavante era uma resposta à demanda dos A'uwẽ por territórios relativamente extensos, o que requeria especial atenção da Funai, já que suas terras estavam situadas em uma região estratégica para os planos de integração nacional e desenvolvimento econômico, com a construção de estradas, projetos de colonização e fomento ao agronegócio. A essa altura, a luta a'uwẽ era destaque nos jornais nacionais com a projeção de lideranças na defesa de seus territórios e contra os grandes empreendimentos, como Mário Juruna, que viria a se tornar o primeiro deputado federal indígena no Brasil em 1982. Assim, “o projeto também foi calculado para enfraquecer a militância indígena, acalmar os fazendeiros e ampliar a legitimidade do regime sob o clima liberalizante de abertura” (Garfield, 2011, p.293). Laura Graham observa que:

Além do objetivo de inserir os Xavante na economia regional, o plano da Funai tinha propósitos claramente políticos ao configurar-se como uma tentativa de atenuar a intensa pressão exercida sobre o órgão por líderes xavante, empenhados em reivindicar terras.

[...]

A proeminência alcançada pelos Xavante ao longo desse processo ameaçou macular a imagem pública da Funai como tutora dos povos indígenas. Seus funcionários esperavam que o projeto de rizicultura pudesse não só apaziguar os Xavante como também demonstrar publicamente a boa vontade do órgão para com eles e, por extensão, todos os povos indígenas. (Graham, 2018, p.91)

Já para os A'uwẽ, o Projeto Xavante representava a promessa de finalmente receber uma assistência digna da Funai para poder estabelecer uma relação com os não indígenas baseada no respeito que mereciam.

A “disponibilidade” de terras nas reservas entusiasmava os técnicos do Projeto Xavante pelo potencial de ampliação do projeto:

Os técnicos são de opinião que as lavouras de arroz da Reserva poderão ser cultivadas por mais três anos sem prejuízo ou necessidade de rotação de cultura, pois há muita área para ser desmatada. No futuro, quando o total previsto de três mil ha. for atingido, a ideia é introduzir nos trechos de exploração mais antigo cultivos para consumo da população indígena e que encontram mercado certo na região (como o milho, o trigo e o feijão), além de outros que têm aproveitamento industrial (como a soja, o algodão, a mamona e o amendoim para a produção de óleo industrial, e a cana-de-açúcar, para a produção de álcool). (Menezes, 1984, p.410)

Para atingir seus ambiciosos objetivos, o Projeto Xavante acontecia sob uma organização burocratizada e hierarquizada típica do órgão indigenista federal, que se sobrepunha à organização tradicional a'uwẽ. Os técnicos da Funai delimitavam a área que seria desmatada para o cultivo, orientavam sobre o preparo do solo, a

época de plantio e colheita e liberavam os recursos para a compra e manutenção de maquinários, insumos e sementes. Os recursos, porém, nunca eram suficientes e nem chegavam no tempo certo para a Ajabag – algo essencial para uma atividade econômica que depende de fatores climáticos sazonais. Onde havia atuação da missão salesiana, somava-se uma camada extra de rigidez representada pelo esforço doutrinador dos padres, desde os internatos até os campos de monocultura. Nestes locais, a produção de arroz em larga escala já estava estabelecida bem antes do início das atividades do Projeto Xavante e os padres atuavam como supervisores locais dos trabalhos, na parceria estabelecida com a Funai.

Neste arranjo, aos A'uwẽ cabia decidir quais grupos seriam responsáveis pelo trabalho nas diferentes áreas já definidas pelos técnicos da Funai, além, é claro, de todo o trabalho propriamente de desmatamento, limpeza, preparo, plantio, manutenção e colheita. Após debate demorado, as áreas eram divididas entre os grupos etários, que recebiam porções de tamanhos desiguais de acordo com as prioridades e a disponibilidade de cada grupo dentro da organização social a'uwẽ, conforme tese de Cláudia Menezes (1984). Comumente, os *ritei'wa*, grupo de jovens solteiros ou recém-casados, recebiam áreas maiores, uma vez que a comunidade assumia que eles tinham mais tempo livre, enquanto os *ĩpredu*, os homens maduros chefes de família, deveriam dividir os cuidados das lavouras de arroz com as roças de toco, a caça, pesca, a família e as questões políticas.

Cláudia Menezes observou que os indígenas da TI São Marcos não aceitavam o uso de agrotóxicos nas lavouras: “Apesar de ser usual na região o emprego de pulverizadores manuais e a aldeia de São Marcos dispor de pelo menos um em funcionamento, os índios recusam-se a aplicar herbicidas, argumentando que sua saúde pode ser prejudicada” (Menezes, 1984, p.414).

Concomitante aos plantios em larga escala, as famílias a'uwẽ mantinham suas roças de toco familiares, plantadas ao modo tradicional de corte e queima de áreas de mata. Nestas áreas, voltadas para o abastecimento familiar, os A'uwẽ produziam, de forma diversificada, variedades tradicionais de milho (*nödzö*), feijão (*uhi*),

algodão (*abadzi*), abóbora (*udzone*) juntamente com outras introduzidas, como mandioca, melancia e batata-doce. As sementes eram guardadas de um ano para o outro e trocadas entre parentes.

As roças de toco e as lavouras mecanizadas se diferenciam não apenas quanto ao seu tamanho e diversidade de cultivos. A localização, o tipo de solo, o preparo do solo, a procedência das sementes, as variedades plantadas e a divisão de trabalho não era a mesma para as duas roças desenvolvidas pelos A'uwẽ. O fato de que a tomada de decisão também estava a cargo de atores diversos, ou seja, na roça de toco eram as próprias unidades familiares indígenas e nas roças comunitárias, era a Funai, talvez fosse o maior indicador do que seria a forma a'uwẽ de plantar e a forma *waradzu*, completamente divergentes. No entanto, é importante pontuar que os A'uwẽ não abriam – e nem abrem – mão de nenhuma delas, considerando as possibilidades e potencialidades estratégicas em cada uma, as quais não são excludentes.

Outra diferença elementar entre o modo a'uwẽ e *waradzu* de trabalhar refere-se quanto ao uso do tempo e ao ritmo de trabalho:

Por maiores que sejam as exigências quanto ao ritmo do trabalho e cumprimento de normas técnicas, os índios resistem a trabalhar sob condições que lhes pareçam estranhas ou em que a fiscalização os impeça de livre trânsito; no pensamento Xavante um homem maduro não tem que obedecer [a] “ordens”. A remuneração embora seja um atrativo, não é critério único e suficiente para o desempenho de qualquer serviço. Mesmo acordados com os missionários para realizarem uma tarefa extra, sentem-se com liberdade para decidir quando iniciá-la, interrompê-la e retomá-la, dependendo de outros interesses; vem daí o descompromissamento com o horário, atitude própria especialmente dos adolescentes, que adotam expedientes para burlar a supervisão missionária. (Menezes, 1984, p.416)

Ainda que desejassem desenvolver o projeto da Funai e dos missionários, os A'uwẽ não abriam mão de ditar o ritmo do seu trabalho e de ter autonomia sobre o seu tempo. Mais do que trabalhadores

preguiçosos, preferimos ler este fenômeno como uma resistência do jeito de viver a'uwẽ, que testa limites e boicota uma lógica que buscava alterar não apenas seu modo de pensar, mas seu modo de trabalhar. De acordo com James Scott, “deferência e conformidade, embora raramente signifiquem uma lisonja servil, continuam a ser posturas públicas dos pobres. Entretanto, a ação de bastidores pode, claramente, apenas externar um teste contínuo de limites” (2002, p.24).

Para resolver este impasse, numa verdadeira demonstração de violência epistemológica, os salesianos, com aval da Funai, buscaram imbuir o espírito produtivista nos A'uwẽ por meio do ganho por produção. Nesta lógica, o pagamento de cada a'uwẽ era condicionado à produtividade individual do trabalho nas roças comunitárias. Além de pressionar os A'uwẽ a trabalharem nos moldes *waradzu* reduzindo sua autonomia para organizar seu tempo de trabalho, essa regra gerava uma inversão nos valores a'uwẽ. Tradicionalmente, ainda que alguém produza individualmente menos que os demais, independente dos motivos, há na sociedade a'uwẽ mecanismos para que a produção seja distribuída de forma minimamente equitativa. Nas palavras de Cláudia Menezes: “se antes a produção era individual e a apropriação coletiva, regulada por princípios de reciprocidade, hoje a organização de produção é coletiva, mas a apropriação deve passar por critérios individualistas” (1984, p.440).

Nessa época, os cargos de chefe da aldeia e de secretário foram valorizados, inclusive recebendo salários da própria Funai. Além dos compromissos, digamos, tradicionais de um chefe a'uwẽ, eles eram responsáveis pela administração geral do trabalho. Os secretários assessoravam os chefes e os substituíam enquanto estes estavam ausentes da aldeia. O chefe poderia indicar auxiliares para dedicar-se a tarefas específicas, como supervisionar o trabalho coletivo, comprar insumos na cidade, negociar a venda da produção com vizinhos fazendeiros ou coordenar o trabalho das mulheres.

Na safra de 1979/80, foram abertas lavouras coletivas em todas as aldeias a'uwẽ existentes então, com áreas que variavam entre 40 e 115 ha, totalizando 400 ha, segundo a pesquisa de Cláudia Menezes.

Na safra de 1981/82, a área destinada à produção de arroz em todas as TI saltou para 2.762 hectares, já na safra seguinte, eram 3.161 ha distribuídos nas sete reservas a'uwẽ existentes, conforme Seth Garfield. A essa altura, Laura Graham observou que o cultivo de arroz era a principal atividade econômica na aldeia Pimentel Barbosa, mais importante que as excursões exploratórias.

Os próprios A'uwẽ, por meio do cacique e secretário, eram responsáveis pela venda das suas produções. A Funai, no entanto, estabeleceu que 25% da produção total deveria recompor o fundo para manutenção das atividades agropecuárias, enquanto 1% das sementes deveriam ser enviadas à Funai para serem tratadas para o plantio na safra seguinte. Cláudia Menezes observou que havia grande recusa por parte dos indígenas em seguir esta regra. Quando uma aldeia não repassava todo o recurso previsto para o fundo, a Funai repassava menos insumos, ou não entregava sementes para quem não enviava a quantia destinada para o replantio.

Segundo a pesquisadora, a partir da sua pesquisa em São Marcos, havia três principais vias de comercialização da produção de arroz. Os A'uwẽ podiam vender a produção aos cerealistas de Barra do Garças, que pagavam um preço mais alto, porém era necessário levar a produção até a cidade, com o transporte da Missão ou da Funai, que nem sempre estava disponível. Outra opção era a venda aos fazendeiros vizinhos, que pagavam, muitas vezes, um valor menor que o mínimo estabelecido pela Funai, porém, contava com a facilidade de não depender de transporte. Por fim, os A'uwẽ por vezes vendiam pequenas quantidades da produção aos comerciantes das mercearias das vilas mais próximas, que aceitavam sacos de arroz como pagamento para a compra de produtos nos seus estabelecimentos.

Na prática, a execução do Projeto Xavante sofria entraves, tais quais a dependência de serviços especializados da Funai, como agrônomos e mecânicos para os tratores, além da dependência de insumos caros e contaminantes, como pesticidas e fertilizantes químicos. A aquisição e manutenção de maquinários eram caras, dificultadas ainda mais pela precariedade das vias de acesso às áreas indígenas.

Por outro lado, os A'uwê receberam pouco treinamento e autonomia para gerir uma atividade que exigia especialização técnica e administrativa. Neste sentido, sua participação era limitada prioritariamente ao trabalho braçal nas roças, de forma que não se envolviam no planejamento, orientação e gestão dos projetos. Já as funções assalariadas de indígenas na Funai desestabilizavam a economia tradicional e Laura Graham observou que a escolha de quem as ocuparia incitava disputas políticas, acirrando as rivalidades faccionais.

Houve mudança significativa nos hábitos alimentares, que já vinha se alterando com a redução das expedições de caça e coleta. Apesar das comunidades já conhecerem e consumirem arroz antes do Projeto Xavante, o servidor da Funai Francisco Magalhães explica que houve uma inversão:

Os Xavante não comiam tanto arroz, o arroz era como uma mistura. Mas na época do projeto, por tanto arroz, por ser farto e tal, por estar mais fácil, o que foi que aconteceu? Inverteram o papel, o arroz passou a ser alimentação principal e os demais as misturas, né? (Monteiro; Ribeiro, 2020, p.5)

Antes do Projeto Xavante, podemos afirmar que havia segurança alimentar, ou ainda, uma soberania alimentar, na qual as comunidades tinham capacidade de nutrir-se adequadamente consumindo alimentos culturalmente adequados a partir de seus próprios meios. Num contexto de redução territorial, destruição do *Ró* e avanço do agronegócio ao redor das Terras Indígenas a'uwê articulado pelo Estado não seria razoável apontar o Projeto Xavante como principal fator do processo da perda da soberania alimentar. Entretanto, não podemos negar que o desenvolvimento do projeto acelerou o processo de perda da agrobiodiversidade, de diminuição das expedições de coleta e de alteração na dieta alimentar, o que intensificou a própria insegurança alimentar dos A'uwê.

A mudança nos hábitos alimentares empobrecceu a alimentação xavante e provocou o surgimento e aumento de novas doenças,

como cáries, diabetes e obesidade. As doenças e deficiências ligadas à alimentação, aliadas à um estilo de vida mais sedentário, tornaram-se as principais questões de saúde enfrentadas pelos A'uwẽ. Atualmente, enquanto a desnutrição e diarreia afetam a primeira infância, a diabetes e pressão alta tornam-se cada vez mais unânimes entre os adultos.

Todas estas dificuldades e problemas parecem pequenos perto dos impactos do Projeto Xavante sobre a organização social, política e econômica a'uwẽ. As comunidades passaram a lidar com um novo arranjo socioeconômico dentro das aldeias, com a presença de indígenas com cargos remunerados: além do chefe e do secretário, tinham os tratoristas, vaqueiros, motoristas, monitores bilíngues, etc. Ademais, surgiam novas lideranças que conseguiam prestígio por características diversas daqueles antigos chefes: eram mais jovens, com maior domínio da língua portuguesa, bem como uma relação mais próxima com as instituições não indígenas, como a Funai e a missão salesiana. Considerando que os plantios envolviam a obtenção de recursos, bens e equipamentos para suas comunidades, a dinâmica do projeto atingiu diretamente as disputas de poder dentro das aldeias.

Um dos principais resultados dessa política clientelista foi a já comentada potencialização dos processos próprios de divisões e formações de novas aldeias:

Com o objetivo de obter acesso aos recursos da Funai, um número expressivo de novas lideranças passou a despontar, cada uma delas constituindo um novo aglomerado residencial. Em termos de estrutura, o surgimento de novos núcleos populacionais seguia o padrão tradicional de faccionalismo e de cisão de aldeias xavante, segundo o qual o líder de uma facção mais fraca rompe com a comunidade onde vive e dela se separa, levando consigo o seu grupo. [...] Para a promoção do prestígio e da generosidade, qualidades importantes da liderança xavante, era de grande serventia a fundação de uma nova aldeia – financiada, obviamente, pela Funai. (Graham, 2018, p.96)

Uma vez que a resolução de muitas questões ocorria no centro da tomada de decisão da Funai, as viagens para Brasília se tornaram rotineiras para as lideranças a'uwê. A existência da Ajabag em Barra do Garças não foi capaz de conter a capacidade de deslocamento para que os A'uwê estabelecessem comunicação direta com a sede nacional da Funai.⁷ Alegando que não tinham recursos para voltar para casa, os A'uwê só iam embora quando suas demandas fossem atendidas e até que isso ocorresse, a Funai pagava todas as despesas para sua permanência. A estratégia da Funai para que voltassem para suas terras era a concessão de suplementos, uma verba de custeio da viagem da volta e de um adicional para gastos. Com esses adicionais, os líderes compravam presentes para seus familiares. Voltar sem esses agrados seria uma humilhação para a liderança. Seth Garfield, no entanto, analisa que os gastos com esse tipo de clientelismo da Funai representavam uma parcela pequena quando comparada aos gastos para a manutenção de toda a estrutura burocrática estatal necessária para a realização do Projeto Xavante.

“Como o governo militar dependia do Projeto Xavante para cooptar lideranças indígenas e neutralizar reivindicações territoriais, a Funai e os chefes xavante entraram em uma relação patrono-cliente” (Garfield, 2011, p.293). A relativamente alta injeção de recursos nas áreas a'uwê (em comparação com o que a Funai investia normalmente em reservas indígenas), a contratação pela Funai de lideranças proeminentes e os presentes aos chefes eram algumas das formas de assegurar esta relação. Enquanto as reivindicações territoriais diminuía, os fazendeiros da região, amparados pela maior presença e controle do Estado nas reservas, poderiam continuar o processo de acumulação de capital mais tranquilizados. O governo, porém, não calculara o efeito colateral destas medidas extremas de clientelismo e cooptação.

7 Barra do Garças está a cerca de 560 km de Brasília via rodovia federal com ônibus direto cobrindo o itinerário diariamente. Desta forma, o deslocamento até a capital é relativamente acessível.

Se, antes, as viagens dos A'uwẽ para Brasília para reivindicação territorial era um transtorno para os gestores da Funai, na década de 1980, as visitas dos A'uwẽ tornaram-se um “incômodo contínuo e insuportável” (Graham, 2018, p.104). Arcar com os custos de hospedagem, alimentação e as reivindicações das lideranças, não diminuía a pressão dos A'uwẽ sobre a Funai. Além do mais, isso não os fez abandonar a ação direta como forma de atingir seus objetivos, como invasão de gabinete e tomar funcionários de reféns para exigir a troca de presidente do órgão.

Ao aceder às demandas dos Xavante, a Funai logrou consolidar a dependência deles em relação à fundação. Porém, nesse processo, acabou por despertar neles um apetite insaciável por bens materiais. Por fim, o projeto, em vez de aliviar a pressão constantemente exercida em Brasília pelos líderes xavante, conseguiu, quando muito, contribuir para o seu crescimento, exacerbando a situação já estabelecida. (Graham, 2018, p.93)

Somada aos problemas internos para a execução do projeto, em meados da década de 1980, a conjuntura brasileira era bem diferente da década anterior, quando o Projeto Xavante se iniciou. O Brasil vivenciava um período de crise com alta da inflação e crescimento discreto do PIB. Enquanto a população enfrentava medidas de austeridade econômica diante da dívida externa exorbitante, o fim da ditadura estava próximo e sua política centralizadora e intervencionista enfraquecia. Neste contexto, a Funai investia cada vez menos no Projeto Xavante. Não havia recursos para manutenção das máquinas nem para combustível, diminuindo a área de plantio, a capacidade de colheita e o retorno do dinheiro da venda da produção.

Nos anos de 1986 e 1987, a Funai destinou verbas para o plantio de áreas menores, mas não para a colheita. “A dependência em relação ao órgão indigenista era tamanha que os Xavante acabaram impossibilitados de realizar a colheita” (Graham, 2018, p.106). Na safra de 1987, sem o apoio da Funai, os indígenas de Sangradouro

resolveram fazer a colheita de 600 hectares manualmente. Ao perceber que a tarefa era impossível, segundo Graham, os indígenas recorreram à ajuda de Ailton Krenak para conseguir que o governo do estado disponibilizasse uma colheitadeira para a comunidade. “Nas reservas xavante, as máquinas estavam desativadas, uma triste lembrança de como tudo continuava a se deteriorar desde o contato” (Garfield, 2011, p.326).

Apesar de todas as reviravoltas, imprevistos e imprevistos, podemos dizer que um grande objetivo havia sido alcançado: a pauta territorial não era mais a principal reivindicação a’uwẽ. Por sua vez, o Projeto Xavante estabeleceu uma inesperada, mas perdurável relação entre Estado e povo A’uwẽ de dependência e clientelismo, que não reduziu a tensão existente. “Com a transição para o governo democrático as políticas assistencialistas com relação aos xavante continuaram, já que tanto o Estado quanto os líderes indígenas dependiam do clientelismo como eixo de legitimidade política” (Garfield, 2011, p.321-2).

Consequentemente, as políticas públicas que vieram após o Projeto Xavante continuaram a reforçar a intensificação da cisão política e formação de novas aldeias. Na visão do servidor Francisco Magalhães:

O Projeto Xavante foi o grande responsável e por isso as aldeias começaram a divisão. Por quê? Porque os caciques começaram assim: ‘não, eu vou fundar minha aldeia porque lá eu vou ter uma roça, eu vou ter um trator, eu vou fazer uma roça mecanizada, eu vou ter uma lavoura lá’, né? Por isso, principalmente na reserva de Kuluene e São Marcos, a maior parte da divisão daquela época, divisão de aldeia, dividiu por causa disso. Quando o Projeto Xavante parou, tinha vários índios que eram trabalhadores, que tinham suas roças, que gostavam da roça. Esse povo também migrou: eles saíram da aldeia onde ninguém queria saber de nada e falaram: ‘não, vou montar uma aldeia para mim porque lá nós vamos nos dar bem’. E foi. (Monteiro; Ribeiro, 2020, p.8)

Desde os contatos, as amarras materiais que sustentam a organização social a'uwẽ têm sido aos poucos enfraquecidas e desmanteladas, como no caso ilustrado aqui. Para muitos grupos, aquela organização tradicional já não lhes parece tão vantajosa e preferem direcionar seus esforços em benefício e trabalho para seus grupos familiares em vez do conjunto coletivo das aldeias maiores.

Os impactos do Projeto Xavante reverberam até os dias de hoje, tanto no imaginário a'uwẽ do sonho potencial de ser fazendeiro e de tempos áureos em que a Funai entregava tratores para todas as aldeias, quanto no estado de dependência e clientelismo, e ainda na fragilização da saúde. A estrutura hierarquizada e burocratizada do Projeto Xavante previa uma participação controlada dos A'uwẽ. Neste contexto, a Funai era peça central, mas também contava com a atuação rígida das missões salesianas. Se Cláudio Romero, no início do Projeto Xavante, pretendia criar um projeto no qual a participação a'uwẽ era o princípio fundamental e a luta pela terra era o eixo central de ação, o Projeto Xavante transformou-se exatamente no seu oposto.

Iniciamos o estudo no Projeto Xavante pela sua relevância na entrada do agronegócio nos territórios a'uwẽ. Como esperado, ocorreu a alteração no uso da terra, o desmatamento, a diminuição das expedições no *Ró* e a mudança nos hábitos alimentares. Porém, os efeitos mais dramáticos – ainda que interligados aos anteriores – referem-se justamente à desestruturação na organização social, política e econômica deste povo. Concomitantemente, as práticas de etnocídio, ou seja, de destruição dos modos de vida e pensamentos indígenas, acompanharam todo o processo de implantação das lavouras de arroz, produção e comercialização.

Nota-se que o Projeto Xavante atuou no sentido da acumulação “primitiva” ou “por espoliação”, não somente pela extração de riquezas ainda não exploradas no mercado, com a abertura daqueles territórios e aquelas populações para o circuito do capital. O plano também propôs – ou melhor, impôs – aos A'uwẽ uma nova forma de relação social, baseada na mercantilização do trabalho e da comida, que agora poderiam ser comercializados, ao mesmo tempo que desfalece a *a'uwẽ hõïmanadzé*.

Neste contexto, é imprescindível considerar que a história não é um plano de metas do que a Funai gostaria que acontecesse e dos desafios para atingi-lo. Do outro lado da negociação, estavam os A'uwẽ Uptabi, habilidosos estrategistas, que perceberam ali uma oportunidade de angariar recursos e fortalecer suas redes de poder e influência junto à sociedade não indígena. Ainda que, para isso, precisassem adiar algumas prioridades momentaneamente, como as reivindicações territoriais.

No entanto, em vez da dominação duradoura sobre uma gente docilmente dependente, a Funai viu-se diante de um povo acostumado a assumir o comando das circunstâncias históricas, e os indomáveis Xavante, recorrendo a seu firme sentido de identidade, mais uma vez demonstraram argúcia política, manejando a seu favor as regras do jogo que lhes era proposto pelo governo. (Graham, 2018, p.100).

Programa de Apoio à Sociedade Indígena Xavante da TI Sangradouro – 2003/2004

Após o término do Projeto Xavante, diversas tentativas de produção agrícola em larga escala foram feitas de maneira localizada nas diferentes Terras Indígenas a'uwẽ, visando principalmente a geração de renda. Na década de 2000, uma nova iniciativa, específica para a TI Sangradouro/Volta Grande, chamou nossa atenção.

Em 29 de agosto de 2003, o então governador do estado de Mato Grosso, Blairo Maggi, estava na Terra Indígena para assinar um protocolo de intenções que visava garantir investimentos nas áreas de educação, saúde e agricultura. O jornal regional noticiou que “o objetivo principal do acordo assinado é garantir a melhoria da qualidade de vida dos índios da etnia xavante que moram na Reserva Sangradouro e Volta Grande e estabelecer a harmonia entre os silvícolas e os produtores da região” (Governo...,

2003).⁸ Blairo Maggi⁹ havia sido eleito governador em janeiro daquele ano.

O protocolo estabelecia compromissos e divisão de responsabilidades firmados entre o governo do estado, a Funai, o Ministério da Justiça, as prefeituras de Primavera do Leste, Poxoréu, General Carneiro e Novo São Joaquim, o Sindicato Rural e a Associação de Produtores ambos de Primavera do Leste e a Empresa Mato-grossense de Pesquisa, Assistência e Extensão Rural (Empaer). O governo do estado e as prefeituras municipais dividiram-se nos encargos com material de consumo, combustível, calcário e outros insumos agrícolas, a Empaer era responsável pelo suporte técnico enquanto os produtores rurais entravam com o maquinário. À Fundação Nacional do Índio caberia a mediação para assegurar uma relação interétnica sem eclosão de conflitos. O protocolo deu origem ao Programa de Apoio à Sociedade Indígena Xavante da TI Sangradouro, cuja duração seria de dez anos.

A partir do programa, foi construído um posto de saúde e 20 casas de alvenaria na aldeia Sangradouro, nos mesmos moldes das casas de alvenaria construídas pela missão salesiana anteriormente. Estavam previstos ainda a construção de escolas e o oferecimento de cursos profissionalizantes em Sangradouro. A principal ação, no entanto, focava na produção agropecuária na Terra Indígena, com capacitação, assistência técnica e fomento na produção agrícola,

8 Nota-se que apesar da notícia ter sido escrita em 2003, ou seja 15 anos após a promulgação da Constituição, termos como “reserva indígena” e “silvícolas”, que remetem a uma relação integracionista e tutelar dos indígenas, ainda eram (e são) utilizados pela mídia regional.

9 Nascido no Rio Grande do Sul, Blairo adquiriu a primeira fazenda em Mato Grosso em 1979 e atualmente comanda o Grupo Amaggi. Blairo já foi o maior produtor individual de soja do mundo e depois de ser governador do estado, foi eleito senador e ocupou o cargo de ministro da Agricultura no governo Temer. O Grupo Amaggi, uma sociedade anônima na qual os principais acionistas são a família de Blairo, expandiu sua atuação de modo que atualmente além da produção e comercialização de *commodities*, também realiza a administração de portos, fábricas, embarcações e armazéns e está no ramo energético, segundo o site da empresa (<https://www.amaggi.com.br/>). Blairo Maggi entrou para a lista de bilionários da Forbes em 2015.

criação de animais, piscicultura, cultivo de essências nativas e instalação de pomar (Governo..., 2003).

Em abril do ano seguinte, o governador retornou à TI Sangradouro para acompanhar a colheita de 40 hectares de arroz cultivados próximo à Aldeia Volta Grande. Segundo notícia da época, “em uma área de 250 hectares, os xavante cultivaram, além do arroz, mandioca e árvores frutíferas para abastecimento da comunidade. Foram plantados 17 hectares de mandioca que já começou a ser colhida” (Projeto..., 2004). Outra notícia contabilizou que na Aldeia Sangradouro, “aproximadamente, 150 hectares de arroz estão sendo cultivados na aldeia, e 20 ha para a produção de milho. Além das sementes, mais de 750 mudas de árvores frutíferas e de mandioca foram repassadas pela Empaer para o cultivo” (Estado..., 2004). Entre 2003 e 2004, máquinas e tratores foram doados à comunidade indígena de Sangradouro, pelo governo do Estado e pela empresa Rondomaq (Gonçalves, 2012).

O plantio contou com a parceria do Sindicato Rural de Primavera do Leste e com a participação direta do seu então presidente, Sérgio Machnic, dono da fazenda Sonho Dourado, que faz limite com a TI Sangradouro na região de Volta Grande, no município de Novo São Joaquim. Segundo Machnic, o projeto “é a união de forças, proporcionando melhor qualidade de vida aos índios e estabelecendo relações entre eles e a sociedade” (Projeto..., 2004). Estas palavras foram reforçadas pelo discurso de Domingos Mähörö,¹⁰ liderança de Sangradouro: “Estamos agora colhendo um fruto de paz, pois soubemos entrar em acordo e estabelecer um diálogo entre nosso povo e os fazendeiros” (Projeto..., 2004).

Estas foram todas as informações que conseguimos encontrar sobre este “programa”. O próprio nome oficial do programa só foi descoberto após investigação em diversas notícias de jornais da época e poucos indígenas o reconhecem por este nome. Apesar da duração prevista de 10 anos, em pesquisa no Google entre 2003 e 2012, o

10 Diabético e hipertenso, Mähörö morreu em decorrência de Covid-19 em 6 de julho de 2020, aos 60 anos.

nome “Programa de Apoio à Sociedade Indígena Xavante da TI Sangradouro” não retornou nenhuma busca, e referências às atividades relacionadas só foram encontradas até o primeiro semestre de 2004. Provavelmente, só uma colheita ocorreu sob os cuidados deste projeto interinstitucional.

Entretanto, o programa ganha importância e contornos especiais não apenas por ser uma parceria entre o governo do estado, os produtores de Primavera do Leste, a Funai e os indígenas, mas pelo contexto em que ele se originou. Não à toa, os discursos na colheita referiam-se à harmonia, união e paz entre indígenas e fazendeiros, uma vez que se trata de mais uma história manchada de sangue, violência e conflito.

Para compreender este projeto, é preciso voltar para a ampliação da demarcação de Sangradouro para a região de Volta Grande. Esta é a única porção da Terra Indígena que é de ocupação tradicional de fato, e, portanto, reivindicada com afincos pelos A’uwẽ desde os anos 1970. Parte da demanda foi atendida após ação direta dos A’uwẽ e, em 1986, foi decretada a Reserva de Volta Grande com 11.660 hectares, cuja área foi desapropriada pela Funai. Essa nova reserva, no entanto, não contemplava toda a área indicada no estudo de identificação e delimitação, que totalizava 42.150 hectares ao norte do Rio das Mortes na região de Volta Grande, apesar da fundação reconhecer a sua “imemorialidade” (Mato Grosso, 2024). Os indígenas não renunciaram à reivindicação da totalidade dessa área, mesmo após a unificação das duas reservas Sangradouro e Volta Grande numa só Terra Indígena com os contornos atuais, homologada em 1991, e um processo de solicitação de redemarcação foi aberto na Funai.

Foi neste contexto que, em 2 de abril de 2003, Joaquim Marãdzuho, ancião pertencente à família a’uwẽ “pioneira” de Sangradouro, saiu para pescar na região em litígio com sua cadela e não voltou para casa. Após busca incessante pelos A’uwẽ, foi confirmado que ele fora assassinado, conforme nota oficial no site da Funai:

Cassiano Wamo’ra, um dos sobrinhos do índio Joaquim Xavante, 65 anos, desaparecido desde o dia 02 de abril, quando

estava à procura de seu tio, localizou o corpo nesta quarta-feira (09), no final da tarde e retirou suas roupas para levar à aldeia e chamar mais parentes. Segundo Cassiano, o corpo de Joaquim estava no interior de uma manilha numa fazenda vizinha à T.I. Volta Grande, e sozinho ele não conseguiu carregá-lo. O que despertou a atenção de Cassiano para o local foi o fato de um peão estar arando a terra.

Na manhã de ontem (10), quando retornaram ao lugar, os Xavante não encontraram mais o corpo de Joaquim. A comunidade Xavante da aldeia Volta Grande, localizada na Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande, no Mato Grosso está revoltada com a situação e quer encontrar o responsável pelo assassinato. A pedido da Funai, a Polícia Federal está investigando o caso. (Cavalcante, 2003, s.n.)

No mesmo dia 10 de abril, 150 guerreiros a'uwẽ invadiram três fazendas vizinhas da TI na região de Volta Grande, consideradas suspeitas no caso do assassinato pelos indígenas. Primeiro, deslocaram-se à sede da fazenda vizinha Suspiro onde renderam e amarraram o proprietário, o ex-prefeito de Primavera do Leste, Ernesto Ruaro, e demais pessoas presentes. Os A'uwẽ tomaram carros e maquinários da fazenda, declarando que só seriam devolvidos com o aparecimento do corpo de Joaquim Marãdzuho e as investigações conclusivas sobre seu assassinato. Na mesma tarde, os indígenas invadiram a fazenda Sonho Dourado, de propriedade de Sérgio Machnic, e, depois, se direcionaram à fazenda Rica II, da empresa Rondoagro, também vizinha à TI na região de Volta Grande, onde fizeram mais reféns e levaram carros, tratores, além de eletrodomésticos e alimentos. "A Polícia Federal dirigiu-se para o local. Bartolomeu Patira, liderança da TI Sangradouro e vereador xavante pelo município de General Carneiro, chegou ao local no helicóptero da Polícia Militar e conseguiu negociar com os 21 índios que estavam em duas camionetes" (Gonçalves, 2012, p.235).¹¹ Os relatos remontam que foi na fazenda Rica II onde Wamo'ra diz ter encontrado os

11 Algumas informações divergem entre notícias. Segundo a Gazeta de Cuiabá, Joaquim teria 72 anos e teriam sido 500 indígenas na ação (Passos, 2003).

restos de Marãdzuho. Além do aparecimento do corpo, investigação e justiça no caso, os A'uwẽ colocaram como exigência para a devolução das máquinas, a reivindicação pela revisão dos limites da TI Sangradouro, na região de Volta Grande.

No dia 23 de maio de 2003, empresários, produtores e autoridades de Primavera do Leste reuniram-se com o governador Blairo Maggi em Cuiabá, juntamente com representantes do Ministério Público Federal, Funai, Polícia Federal (PF) e outras instituições de segurança e justiça estaduais e federais, mas sem a presença dos indígenas. Na ocasião, o governador sentencia: “Sou totalmente contra a redemarcação”. Diz ainda que a Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande é “uma ilha de miséria rodeada por um mar de riqueza”, bordão que ele viria a repetir diversas vezes para ilustrar a situação (Gonçalves, 2012, p.238).

Um mês depois, o corpo de Joaquim Marãdzuho ainda não tinha sido encontrado e a maior parte das máquinas apreendidas continuava com os indígenas. O então vereador indígena Bartolomeu Patira explicou a posição dos A'uwẽ:

A apreensão das máquinas foi a forma que encontramos para conseguir que os fatos sejam explicados. O delegado que veio de Brasília considera como crime, mas na cultura xavante entendemos que temos que receber o corpo dele primeiro, para devolvermos as máquinas. Se ao tirarmos suas máquinas que não têm alma eles sofrem tanto assim, como devemos nos sentir com o desaparecimento de Joaquim? (Oliveira, 2003, s/n)

Em julho de 2003, um articulista alerta que os fazendeiros estariam “armados até os dentes” e revoltados desde o dia 2 de abril e que só faltava o “primeiro cadáver” para iniciar uma guerra em Primavera do Leste (Ribeiro, 2003). Quando ele sonega a informação de que todo o conflito foi iniciado porque já havia um cadáver cujo corpo estava desaparecido, invisibiliza as motivações dos A'uwẽ no conflito.

Em atenção à reivindicação dos indígenas, a Funai decide iniciar a atuação em campo do Grupo Técnico (GT) responsável pela

identificação da área demandada na região de Volta Grande. Desta forma, no dia 14 de agosto de 2003, a equipe de técnicos do GT responsável pela revisão da demarcação da TI Sangradouro/Volta Grande se desloca até Primavera do Leste para reunião e início dos trabalhos. No entanto, o veículo que transportava o GT da Funai foi cercado e ameaçado de linchamento por fazendeiros e pistoleiros no posto Barril na beira da BR-070, no bairro Castelândia, na presença da Polícia Militar e Civil da cidade de Primavera do Leste. O veículo foi obrigado a deslocar-se até Cuiabá a 240 km e aguardar. Naquela madrugada, o prédio da Administração Executiva Regional (AER) da Funai em Primavera do Leste foi incendiado (Funai, 2003). Os fazendeiros e seus porta-vozes na mídia estadual não se furtaram em assumir a autoria das ameaças:

Há duas semanas a sociedade de Primavera do Leste soube que um ‘grupo de trabalho’ ia para a região medir a ampliação das duas reservas xavantes de Sangradouro e de Volta Grande, que, juntas somam 117 mil hectares. Reuniram-se e decidiram avisar que os técnicos seriam detidos e mortos, se chegassem à cidade. (Ribeiro, 2003, s/n).

Semanas depois, uma reunião, que juntou novamente diversas autoridades sem a participação dos indígenas, teria encontrado uma solução para o futuro deste conflito.¹² Sobre a resolução do caso do desaparecimento e assassinato de Marãdzuho pouco se falou. A preocupação ali era como evitar a ampliação do território.

12 O jornal *MidiaNews* (índios..., 2003) noticiou a presença na reunião com o governador Blairo Maggi do “chefe de Gabinete do ministro da Justiça, Sérgio Sérulo da Cunha, o presidente interino da Funai, Antonio Pereira Neto, o coordenador regional em área Xavante, de Goiânia (GO), Edson Silva Beiriz, os deputados estaduais Sâguas Moraes (PT) e José Riva (PTB), delegado Orlando Teixeira, superintendente regional da Polícia Federal de Mato Grosso, Sérgio Machninck, presidente do Sindicato Rural de Primavera do Leste, Érico Piana, prefeito de Primavera, e os secretários Célio Wilson (Justiça e Segurança Pública) e Homero Pereira (Desenvolvimento Rural), além do chefe da Casa Militar, coronel Walter Pereira”.

O coordenador da Funai, Edson Beiriz, porém, tranquilizou os demais, ao afirmar que

a nação não está preocupada com ampliação da reserva, mas sim com a melhoria das condições de vida dos cerca de 800 índios da Reserva, e sugeriu que fosse apresentado um projeto para os caciques para, numa parceria entre os Governos Federal, Estadual e Municipal, buscar uma solução para os problemas e acabar com o conflito. A ideia foi imediatamente encampada pelo governador Blairo Maggi. (Índios..., 2003)

Ainda em agosto de 2003, o juiz da 1ª Vara da Justiça Federal, acionado pelo Ministério Público Federal, determinou em liminar que a Funai retomasse os trabalhos do GT com segurança assegurada pela Polícia Federal. O juiz também determinou que o Sindicato Rural e associações ruralistas do município não poderiam impedir a atuação dos técnicos até a conclusão dos estudos, e ainda indicou o desarmamento das fazendas Suspiro, Rica I e II. O descumprimento por parte da Funai, Polícia Federal e entidades ruralistas resultaria em multa diária de 10 mil reais contados 10 dias após a sentença. Na decisão, o juiz enumerou os ataques sofridos pelos A'uwẽ no conflito: “mortes de índios, incêndios em prédios da Funai [...] bem como declarações de agentes públicos contra o procedimento de demarcação [...] inclusive a existência de grupos armados obstando o Poder Público de cumprir suas funções” (Vargas, 2003, s/n).¹³

A Funai afirmou que só retomaria os trabalhos se houvesse segurança para a atuação da equipe do GT, o que incluía a devolução dos maquinários e veículos apreendidos pelos A'uwẽ. Domingos Mâhõrõ, uma das lideranças que atuou na mediação do conflito, afirmou que se deixassem a equipe do GT trabalhar em paz, os veículos seriam devolvidos, e justificou a reivindicação: “Antes, há 17 anos aqui era tudo cerrado, era tudo nosso, local de caça. Aos poucos fomos sendo

13 Decisão similar foi editada somente após vinte anos, em julho de 2024, trazendo mais um capítulo a este longo conflito (Mato Grosso, 2024).

colocados de lado” (Gonçalves, 2012, p.241-2). Paralelamente, os produtores rurais de Primavera do Leste, comandados por Machnic, buscavam junto ao Congresso Nacional a revogação da Portaria de criação do Grupo de Trabalho, segundo Cláudia Gonçalves.

É neste contexto que ocorre a assinatura do Protocolo de Intenções, em 29 de agosto de 2003. Naquela ocasião, a chave de um trator, o último maquinário em posse dos indígenas, é devolvida pelos A'uwẽ. Domingos Mãhõrõ deixa claro, porém, naquela solenidade que o acordo de paz era uma coisa e a luta pela demarcação de terras era outra e que o pensamento das comunidades indígenas estava focado na demarcação, de acordo com a pesquisadora.

Entretanto, um mês depois, Domingos Mãhõrõ e outras lideranças foram até Cuiabá para entregar às autoridades competentes do Ministério da Justiça, Funai e governo do Estado, um pedido de revogação da Portaria Federal que criou o Grupo de Trabalho para estudo da ampliação da TI Sangradouro/Volta Grande. De acordo com notícia no Diário de Cuiabá,

Com o documento numa pasta, o cacique Domingos Mahoro disse que esse assunto não é mais prioridade para seu povo e que não estão dispostos a esperar por incentivos do governo para começar a produzir. Ele disse que pediram o estudo e agora estão desistindo dele. [...]

Domingos Mahoro destacou que os xavantes perceberam que brigando por mais terras poderiam gerar conflitos e passar a imagem de que estariam interferindo no progresso. ‘Queremos viver em paz, chega de briga’, conclui. No evento, Mahoro anunciou que os índios estão dispostos a firmar parcerias com os produtores agrícolas. (Alves, 2003)

O GT nunca mais voltaria à TI Sangradouro. Porém, como alertou a procuradora do MPF que acompanhou o caso, Águeda Aparecida Silva, “o conflito pode estar suspenso temporariamente, mas permanece latente” (Xavantes estão..., 2003).

Em razão de todo o acontecido, em outubro daquele ano, os A'uwẽ receberam a VIII Caravana de Direitos Humanos, composta

por três deputados federais que percorreram áreas de conflitos em terras indígenas em Mato Grosso e outros seis estados brasileiros (DH, 2003). A Caravana deu origem a um relatório que foi entregue ao Congresso Nacional com o objetivo de diagnosticar os conflitos envolvendo indígenas e cobrar providências do Poder Executivo. Na área a'uwẽ, a Caravana realizou uma visita à Terra Indígena Sangradouro e uma audiência pública em Primavera do Leste. A esta altura, já era hegemônico o discurso de que, nas palavras de Blairo Maggi, “as próprias lideranças indígenas deixaram claro que o que eles querem não é mais terra, e sim apoio para poderem viver com mais qualidade de vida” (Santo..., 2003).

Na visita da Caravana, os indígenas criticaram a Funai por ter se “acovardado” na hora de defender seu território. O depoimento de Bartolomeu Patira apresentava as divergências entre as concepções territoriais a'uwẽ e *waradzu*:

Primavera é uma cidade que está crescendo muito, mas discrimina os índios. Nós somos consumidores lá e dizem que não gostamos de trabalhar. Porém, não temos subsídios do governo, máquinas e não demarcamos limites com cercas como o branco. O branco é inteligente, criou a propriedade e demarcou terra para a gente viver, mas sem poder produzir nela. Então ficamos lá, como exército de proteção para evitar que os recursos naturais se percam, até o dia que eles nos pressionam para sair. (Xavantes estão..., 2003, s/n)

A análise direcionava para um entendimento de especulação fundiária pelos *waradzu* sobre as terras indígenas. Em seu depoimento na audiência pública promovida pela Caravana, o cacique da aldeia Sangradouro, Alexandre Tsereptsé, filho de Tsereptsé e irmão de Joaquim Marãdzuho, explicou a mudança de estratégia dos indígenas em nome da segurança do seu povo:

Os fazendeiros falaram que se tiverem de sair de suas terras vai ter guerra e não vão admitir que os índios fiquem com elas. Se isso acontecer meu povo vai lutar e eu não quero meu povo massacrado,

por isso quero paz, então renunciei a demarcação das terras para viver em paz com os vizinhos, vamos plantar com equipamentos para não ter mais fome na aldeia. (DH, 2003, p.20)

Segundo o relatório elaborado pela própria Caravana, “essa manifestação exprime claramente como eles estão sendo coagidos e se encontram desassistidos por parte do governo federal” (DH, 2003, p.20). O relatório alertava ainda que a proposta de parceria agrícola do governo do Estado acontece num contexto de forte pressão por arrendamento em favor dos fazendeiros, que conforme vimos anteriormente, estava disseminado na TI Sangradouro poucos anos antes. Mesmo com essa advertência e com liminar judicial, o estudo do Grupo de Trabalho foi suspenso e as reivindicações territoriais silenciadas.

Em 2004, a experiência de Sangradouro era tida pelo governo estadual como exemplo de atuação junto aos povos indígenas (Santo..., 2003). Baseado na repetição do argumento de que os indígenas não querem mais terra, a fórmula dos projetos de lavoura mecanizada em larga escala era replicada em outras Terras Indígenas de Mato Grosso, como se a demanda por demarcação e por segurança alimentar fossem excludentes.

Quase vinte anos após o ocorrido – que não sabemos como nomear, se “assassinato”, “conflito”, “paralisação de GT”, “revolta popular”, “programa social” ou “parceria agrícola”? – nunca houve investigações conclusivas sobre o paradeiro de Joaquim Marãdzuho que levassem à acusação e julgamento de culpados. Os principais suspeitos tornaram-se parceiros num projeto agrícola que visava a harmonia social. Neste meio tempo, não houve avanços na luta pela revisão dos marcos e ampliação da Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande, mesmo assim, os indígenas não esqueceram desta reivindicação. Duas décadas se passaram e os A'uwẽ de Sangradouro ainda sonham, por um lado, pela ampliação do território, e por outro, com a sua independência financeira por meio do plantio e venda de grãos. No entanto, se buscavam independência da Funai e do governo federal, fortaleceram sua relação de dependência de fazendeiros e políticos locais.

Com a decisão dos A'uwẽ de abrir mão – momentaneamente – de suas reivindicações territoriais, o que receberam em troca foi muito pouco. Ainda assim, num contexto em que os fazendeiros estavam dispostos a um enfrentamento mortal, receber em troca a segurança da própria vida já era suficiente, como lembrou Alexandre Tsereptsé no depoimento à Caravana de Direitos Humanos.

Ró no centro do conflito

Quando inicialmente optamos por retomar estes dois emblemáticos projetos, o conhecimento superficial sobre eles nos levou a acreditar que havia pouco em comum, além da própria produção de grãos em larga escala dentro de Terra Indígena a'uwẽ visando a produção de excedentes para venda. Buscamos agora pinçar alguns pontos que, em alguns casos de forma surpreendente, reincidentem em ambos os projetos, não como repetições curiosas, mas procurando identificar aspectos que caracterizam a relação territorial entre A'uwẽ e *waradzu* a partir dos seus conflitos.

O ponto mais notável é que ambos os projetos surgem como respostas às lutas territoriais por parte dos A'uwẽ. Estas lutas, por sua vez, são uma resposta à invasão pelos *waradzu* das suas terras (*ti'a*) e à violenta descaracterização destas por meio do desmatamento, contaminação e construção de infraestrutura. De certa forma, é uma luta pelo *Ró*, ou seja, uma luta pela terra sem limites, na qual liberdade é a palavra que mais o define como espaço – justamente por ser oposição à prisão que representa a noção de território dos não indígenas. A reivindicação e retomada das áreas das antigas aldeias e acampamentos é também uma luta pelo *Ró*. É uma luta pelo *Ró*-lugar enquanto espaço vivido, pela reconquista dos lugares simbolicamente recobertos pois carregam a memória e a história a'uwẽ. *Ró*, como bem vimos anteriormente, refere-se ainda às conexões e relações estabelecidas pelos A'uwẽ, pelos animais, pelas plantas e demais seres que o habitam. Neste sentido, a luta pela terra a'uwẽ perpassa pelo enfrentamento de afirmar a autonomia

– autodeterminação – para estabelecer conexões com o mundo de acordo com *A'uwẽ hõïmanadzé*, o seu próprio modo de ser e viver. Portanto, não é possível compreender a produção de *commodities* dentro da Terra Indígena dissociada da questão territorial. Já esta não pode ser compreendida sem o estudo da territorialidade a'uwẽ e das categorias autóctones relacionadas ao espaço.

Nos dois casos estudados – e não acreditamos ser exagero extrapolar para uma generalização – a luta pelo *Ró* representou a maior ameaça dos A'uwẽ aos *waradzu*, e, portanto, o gerador dos maiores conflitos entre eles. Em ambas as situações, a resposta *waradzu* diante da luta a'uwẽ pela terra – que mais amplamente seria a luta pelo *Ró* – não é direta, mas um desvio de foco. Na década de 1970, a Funai não poupou recursos para mudar os hábitos e o próprio modo de trabalhar dos A'uwẽ, criando inclusive uma relação tóxica da qual ela mesma nunca mais conseguiu se desvencilhar. Na década de 2000, a reivindicação primordial por justiça no caso do desaparecimento de um ancião indígena não parecia ser um problema para o governo estadual perto da ameaça de ampliação de uma Terra Indígena – apesar de as duas reivindicações estarem relacionadas. Novamente, a resposta do Estado – federal ou estadual – foi entregar algo diverso daquilo que se reivindicava.

O Estado, nos dois casos, é chamado por ambas as partes para mediar a situação. Nas palavras de Bernardo Mançano Fernandes, “os conflitos, portanto, envolvem privilégios, interesses e direitos, reivindicações e luta. A instituição competente para solucionar esse conflito é o Estado” (Fernandes, 2008, p.46). Nestes dois casos, distantes entre si quanto às motivações, período histórico e estopim, a “resolução” do conflito encontrada pelo Estado perpassa pela produção de grãos em larga escala dentro da Terra Indígena.

Desta forma, não se trata apenas de uma “defesa” da ordem vigente, mas parte-se para um “contra-ataque” ofensivo visando, de certa forma, utilizar um momento de crise para avançar na transformação/destruição do modo de produção e de reprodução da vida a'uwẽ. Torna-se evidente que há, por parte do Estado, dos formuladores de políticas públicas e da iniciativa privada, uma

compreensão tácita de que as Terras Indígenas são territórios “sem donos” em modo de espera, aguardando o momento oportuno para serem ocupados pelo capital para extração de riquezas para uma acumulação por espoliação, tal qual leitura de Bartolomeu Patira na reunião junto à Caravana de Direitos Humanos, ainda que sua crítica fosse difusa.

Ambos os casos que estudamos ilustram exemplos de arrogância da classe dominante local e regional, como uma das expressões do coronelismo cristalizado nas bases da sociedade mato-grossense. Ainda que possamos distanciar as práticas de fazendeiros, políticos e militares daquelas de técnicos da Funai e padres salesianos, os projetos, em geral, não reconhecem as concepções próprias a’uwẽ. São projetos baseados em metodologias nas quais a participação a’uwẽ é mínima. Não há espaço para ouvir os povos indígenas na estrutura rígida, hierarquizada e não transparente do Estado. Projetos que se propuseram a buscar a participação, como a origem do Projeto Xavante relatada por Cláudio Romero, são boicotados e depois apagados na história.

Em 1970, sob um governo autoritário apoiado numa relação de tutela dos povos indígenas, era de se esperar – embora não justificável – que não houvesse indígenas em espaços de planejamento e gestão. No início da década de 2000, porém, os jornais divulgaram, como apresentamos aqui, ao menos duas reuniões envolvendo diversas autoridades municipais, estaduais e federais junto com fazendeiros, sem a presença dos A’uwẽ, os principais interessados na questão. No calor da tensão daquele caso que poderia verter-se facilmente em uma guerra civil e em mais mortes, a opção do Estado foi por invisibilizar e tutelar os indígenas, excluindo-os dos espaços de decisão como forma de proteger a ordem e a classe dominante local. Confortáveis na sua posição, os fazendeiros, que eram os principais suspeitos do crime que gerou o conflito, fizeram ameaças explícitas à equipe da Funai e aos indígenas e impediram o trabalho técnico do órgão oficial, enquanto tinham acesso direto ao governador do estado.

Se o território permitido pelos *waradzu* é limitado e fechado, a voz e o pensamento a’uwẽ são igualmente cerceados. A esta altura,

seria ingênuo considerar que há tão somente uma incompreensão por parte dos *waradzu* quanto às dinâmicas sociais e políticas a'uwẽ e sobre as suas concepções espaciais e territoriais. Das estratégias para amordaçar a expressão do pensamento a'uwẽ, o Estado e os fazendeiros valeram-se da cooptação e desmoralização das lideranças. A atuação neste sentido, necessariamente com uso da máquina estatal, foi essencial para o enfraquecimento das lutas e reivindicações iniciais dos A'uwẽ desde a década de 1970. Progressivamente, há um impacto na dinâmica social do povo A'uwẽ, acelerando o processo de diferenciação interna, com divisões de aldeias e disputas intensificadas entre grupos.

Por sua vez, a ação direta sempre foi um recurso utilizado com sabedoria pelos A'uwẽ. De modo complementar, novas práticas aprendidas passam a ser utilizadas junto às “tradicionais”. Pintar-se para a guerra, proferir discursos, invadir fazendas, tocar fogo, tomar tratores, fazer reféns e ameaçar autoridades foram algumas das ações diretas a que os indígenas recorreram nos dois casos observados.

Consequentemente, deve-se reconhecer que os A'uwẽ, por meio dos projetos executados, conseguiram ganhos, como articulação política, acesso a recursos e benefícios e o desenvolvimento de projetos próprios para suas comunidades. Mais que promessas de dias melhores, eram os projetos concretos possíveis, com todas as suas falhas. Há de se ponderar, entretanto, que foram ganhos apropriados de forma desigual, favorecendo principalmente lideranças de modo a intensificar conflitos internos.

A fala de Alexandre Tsereptsé sobre os motivos pelos quais a comunidade de Sangradouro desistiu de reivindicar terra e resolveu abraçar o projeto agrícola, ao mesmo tempo que revela a violência de uma relação desigual, expressa o cálculo estratégico que os A'uwẽ certamente fazem em suas decisões. Seth Garfield analisa que as estratégias a'uwẽ frente à relação com a sociedade não indígena incluem aproveitar-se ao máximo das contradições, o que envolve a adaptação às restrições e oportunidades oferecidas por um lado e a subversão das instituições e normas culturais dominantes por outro:

Como observou Sherry Ortner, em uma relação de poder, os povos subordinados muitas vezes mostram ambivalência em relação aos grupos dominantes, porque estes, com frequência, têm ‘algo a oferecer e, às vezes, muito (embora sempre, é claro, ao custo de sua permanência no poder)’ (Ortner, 1995, p.175). (Garfield, 2011, p.320)

A luta pela existência e resistência de *Ró* aparece tanto nas práticas cotidianas quanto no enfrentamento entre *A’uwẽ* e *waradzu*. Uma poderosa estratégia dos *waradzu* reativa a esta luta é o desvio do foco das reivindicações territoriais para projetos governamentais que buscam encaixar os *A’uwẽ* nos elos da cadeia do agronegócio, buscando inseri-los no mercado. É uma solução que, ao mesmo tempo, descaracteriza o Cerrado e a organização social *a’uwẽ*, e, consequentemente, desestabiliza *Ró* e *A’uwẽ höïmanadzé*, que são indissociáveis.

Para os *A’uwẽ*, é importante conhecer e se apropriar da cultura e ferramentas não indígenas, estudar a conjuntura e suas contradições, para lidar com a violência típica dos *waradzu*. Se os *waradzu* possuem suas estratégias, inclusive recheadas de elementos clientelistas, coronelistas e cooptadores, os *A’uwẽ* delineiam estratégias para, se não os vencer, ao menos enfrentá-los ou lidar com suas agressões, muitas vezes a partir das suas próprias regras.

Estratégias de avanços e resistências

Lúcio Wa’ane Terowa, da TI São Marcos, sintetizou em entrevista realizada em outubro de 2021, os novos contornos dos desafios que os *A’uwẽ* estão enfrentando, ao passo em que revela que esta conjuntura já havia sido esboçada a partir da análise daqueles que lutaram antes:

Eu não sei como vai ficar nosso futuro. Eu, particularmente, fico preocupado. Porque antes de morrer, nossos anciãos, que já tiveram essa luta no movimento indígena, falavam que um dia o branco vai

invadir. Essa invasão será diferente do passado. Eu não entendia como seria essa invasão diferente do que no passado. Depois que eu entendi que o branco, ele ia invadir com seu plano, estratégia através do projeto de agronegócio. Acho que esse era o recado dos nossos anciãos, grandes líderes que já se foram.

São os anciãos a'uwẽ os grandes intelectuais, que vivenciaram um período de transformações drásticas sobre a vida do seu povo, que trazem reflexões sobre os novos tempos. Nas palavras de Renato Tserepipa, ancião da TI São Marcos e traduzidas por Oscar Wa'raiwẽ:

Nós vamos ficando velhos, nós vamos ficando experientes, nós analisamos a vida dos *waradzu* como os antigos analisavam a vida deles. Nós estudamos também a vida dos *waradzu*, por essa razão, a consideramos perigosa. A cultura não indígena é como se fosse feitiçaria. [Em português:] *A vida do branco é veneno, pra nós, índio, não tem outra, é veneno.* (Wa'raiwẽ Urebeté et al., 2022, p.68, grifos dos autores)

Na sua fala, Tserepipa fez questão de enfatizar sua mensagem a nós, pesquisadores não indígenas – que ouvíamos atentamente, mas sem entender suas palavras –, ao mudar da *a'uwẽ mreme* para o português: “a vida do branco é veneno, pra nós, índios”. Suas palavras escancaram a conflitualidade da relação entre indígenas e não indígenas no Brasil. Há uma nítida noção histórica desta relação, cujos desafios, por mais desesperadores ou intensos que possam parecer na atualidade, não iniciaram por agora.

Com mais ou menos sucesso, seu povo tem enfrentado, resistido e superado as mais diversas situações de tensão e conflito, numa dinâmica contínua de transformações e reestruturação. Tais desafios permeiam a relação dos A'uwẽ e *waradzu* antes mesmo de ela ter se estabelecido formalmente. Este histórico não traz tranquilidade diante dos grandes desafios do presente e do futuro para o seu povo, mas certamente atesta um acúmulo e expertise a'uwẽ em enfrentar situações dramáticas de fim de mundo.

As reflexões de Tserepipa nos remetem a um depoimento no qual Ailton Krenak expõe cruamente essa conflitualidade aos ouvintes:

Eu não sei por que você está me olhando com essa cara tão simpática. Nós estamos em guerra. O seu mundo e o meu mundo estão em guerra. Os nossos mundos estão todos em guerra. A falsificação ideológica que sugere que nós temos paz é para a gente continuar mantendo a coisa funcionando. Não tem paz em lugar nenhum: é guerra em todos os lugares o tempo todo. (Bolognesi, 2019)

Enquanto o Estado atua com base na homogeneização das diferenças e as classes dominantes falam constantemente em harmonia social, os indígenas possuem a percepção cotidiana e concreta da conflitualidade, mesmo quando as tensões estão abrandadas. Conflitos como o de 2003 que descrevemos são extremos, mas pontuais em meio à conflitualidade inerente dessa relação entre territorialidades e modos de estar no mundo divergentes. Talvez por isso mesmo, como transparece na fala de Tserepipa, eles se dedicam a estudar a realidade e a analisar o inimigo para traçar continuamente novas estratégias de resistência.

Os diversos relatos, especialmente a história de deslocamentos do grupo de Tsereptsé, demonstram que uma estratégia que os A'uwê utilizam para enfrentar as mais diferentes adversidades tem sido justamente a movimentação territorial. Tal estratégia, no entanto, precisa ser constantemente reelaborada e adaptada às novas condições territoriais, nas quais a movimentação é cada vez mais subordinada às regras e lógicas da sociedade não indígena baseada na propriedade privada capitalista.

Seth Garfield (2011) destaca a mostra simbólica de força, a deferência clientelista, a ostentação 'tradicional' e o uso inteligente da imprensa como alguns dos recursos utilizados desde o período dos contatos. Dentre as novas estratégias, a aliança com não indígenas tem se tornado cada vez mais necessária. Estas alianças são utilizadas não apenas para defender direitos diante dos *waradzu*, mas também para reforçar o poder e a influência exercida pelo grupo dentro do

povo A'uwẽ, trazendo os *waradzu* para a briga interna deles, parafraseando Estevão Fernandes (2012).

O que eles chamam de *waradzu* não é uma massa homogênea, mas insere-se em uma organização social estruturada em desigualdades, contradições e lutas de classes, globalmente disseminada. Assim, os atores sociais *waradzu* e os seus interesses são tão diversos quanto as possibilidades de articulações. Ainda assim, nos diferentes casos, podemos dizer que é quase certo que as alianças que se estabelecem são acompanhadas de tensão – seja por diferenças de interesses ou mesmo por diferenças cosmológicas e de entendimentos.

Na sua maioria, estas alianças estão situadas no que Seth Garfield apresentou como *middle ground*, no qual as diferenças se resolvem (nunca completamente) em “mal-entendidos criativos” que produzem novas práticas e significados para os projetos comuns. Em outros casos, a cooptação e o clientelismo têm provocado rupturas internas, de forma que essas alianças se tornam amplificadoras de tensões a'uwẽ e da sua desestruturação social, como pode ser observado particularmente na TI Sangradouro.

Celestino Tsererob'õ, que chegou à Missão Salesiana de Sangradouro em 1957 e foi uma das lideranças na retomada décadas depois da região de Parabubure onde nasceu, fez a seguinte leitura, já ancião, em entrevista de 2012:¹⁴

Hoje já não tem terra suficiente pra nós. Os fazendeiros não podem querer tomar a terra indígena. Vamos defendê-las contra os fazendeiros para não haver novas invasões, porque hoje não tem a Funai, não tem Ibama. O Ibama não entra em defesa das comunidades e aí é a comunidade mesmo que tem que decidir o que vai fazer. Tem uns que pensam em deixar as terras indígenas em arrendamento, para ver se vai dar certo, ou não. Outros querem brigar com os invasores, temos que pensar muito no que fazer, antes

14 Celestino Tsererob'õ faleceu em novembro de 2023 na aldeia Parabubure, na Terra Indígena Parabubure que ele lutou para reconquistar.

de tomar uma decisão sobre as formas de desenvolvimento do nosso povo. (Furtado, 2012)

Na sua avaliação, os A'uwẽ não podem contar com o Estado como protetor dos seus direitos sociais e territoriais, num contexto de política neoliberal de Estado mínimo em que os órgãos competentes, como Ibama e Funai, foram enfraquecidos e suas estruturas estão cada vez mais burocratizadas. A decisão sobre o futuro do povo A'uwẽ cabe ao povo A'uwẽ. Esta tomada de decisão, no entanto, perpassa por um povo tradicionalmente dividido em comunidades autônomas, cuja força está justamente na disputa e não na unidade. Dentro da configuração em arquipélago, as ilhas das Terras Indígenas e das comunidades autônomas a'uwẽ fragmentadas constituem esse complexo territorial no qual os novos tempos impõem, em certas ocasiões, a unificação em torno de uma luta comum, ainda que isso não signifique a anulação da diferença entre eles.

Atualmente, observamos alianças estabelecidas com movimentos sociais e entidades indigenistas, como organizações não governamentais e pastorais, porém, elas são ou pontuais ou, quando constantes, direcionadas a poucas aldeias específicas, que atuam isoladamente. Por outro lado, a aliança com representantes do agro-negócio e do mandonismo local e regional – cujos recursos são bem mais atrativos e com maior capacidade de intervenção – tem sido uma estratégia escolhida por parte dos grupos da TI Sangradouro/Volta Grande. Como vimos, esta estratégia afeta diretamente a luta pelo território, e ainda mais, a luta pelo Ró.

Na luta pelo território, uma aliança fundamental para os A'uwẽ – completamente diversa da anterior – vem da união com outros povos indígenas, inclusive aqueles que até recentemente eram inimigos ou completos desconhecidos. David Harvey (2004) observa que a centralidade da acumulação por espoliação gera movimentos de luta e resistência com características diferentes daqueles ligados à luta contra a reprodução ampliada. Em linhas gerais, são lutas mais difusas e locais, além de carregarem um forte traço identitário.

Numa dinâmica ascendente, presenciamos nos últimos anos, um grande protagonismo do movimento indígena nacional nas lutas digitais e nas ruas de forma altamente articulada e eficiente.¹⁵ Se a apatia e o medo tomaram conta do Brasil pós-Covid sob o governo Bolsonaro, os indígenas ocuparam as ruas e atraíram apoio da opinião pública. Em meados de 2021, iniciada com o Levante Pela Terra, uma mobilização quase permanente em Brasília de junho até setembro reuniu milhares de indígenas de diversos locais do Brasil.

Os indígenas reunidos pressionavam para que projetos de lei que ferem seus direitos não fossem aprovados (como o Projeto de Lei n.490) e para acompanhar de perto o julgamento do Recurso Extraordinário 1.017.365, no Supremo Tribunal Federal (STF), que, somente dois anos depois, decidiu pela improcedência da chamada Tese do Marco Temporal. Defendida por representantes do agronegócio, essa Tese determinaria que os povos indígenas só poderiam reivindicar as terras na qual estavam fisicamente habitando no ano da promulgação da Constituição, 1988. Mulheres e homens a'uwẽ participaram ativamente das articulações indígenas estaduais e atenderam às convocações para as mobilizações nacionais, como pontua Lúcio Wa'ane em seu relato sobre a participação no Levante pela Terra em 2021:

Nós estivemos presente no Levante pela Terra, porque nós entendemos que tudo estava vindo, não só com o preço alto, mas estava vindo muita coisa durante essa pandemia, e mesmo assim achamos uma brecha de que temos condições de levantar nossa voz, como o Levante pela Terra. Significa que nós resistimos, nós, indígenas.

[...]

Nesse sentido a gente foi lá representar nosso povo Xavante. O Povo Xavante não pode faltar lá. Ficamos lá. Debates bastante, Xavante contribuiu muito sobre essa Tese de Marco Temporal. É isso que eu estou falando, debates bastante no acampamento. Depois a gente

15 Para aprofundar no tema, ver a dissertação de Gilberto Santos (2019).

vai no STF, uma organização pacífica, bem organizada, ninguém foi lá brigar, derrubar, quebrar vidros. Mas um dia fomos atacados, recebemos gás lacrimogêneo, mas nós não corremos, porque não fomos lá para brigar com a polícia, fomos lá brigar na defesa dos direitos. Para a gente ser ouvido.

Há uma década, era difícil imaginar um movimento indígena no Brasil articulado e que reunisse uma diversidade de povos para uma resistência comum como o que temos visto. Em 2023, o governo eleito de Luís Inácio Lula da Silva anunciou um inédito Ministério dos Povos Indígenas. Esta conquista histórica do movimento indígena se apresenta como um ganho político, ainda que encontre muitas limitações, inclusive orçamentárias.

Os participantes do movimento indígena vivem, em geral, em locais de difícil acesso, alguns com pouca compreensão da língua portuguesa e com poucos recursos financeiros. Sua principal relação com o mundo não indígena ainda perpassa fortemente pelo Estado, assim, não é de se admirar que suas manifestações tenham sido baseadas em Brasília, o centro político-administrativo do país. Ressalta-se também o protagonismo das mulheres indígenas, que aparecem em papel de liderança no movimento nacional, tendo sua principal porta-voz Sônia Bone Guajajara, agora Ministra, e na dimensão crescente das Marchas Nacionais de Mulheres Indígenas, que têm ocorrido anualmente em Brasília.

A força do movimento indígena tem um lastro de séculos de uma convivência bélica, como Ailton Krenak nos lembra, que se expressa na incrível capacidade de resistência dos povos indígenas contemporâneos. Para os A'uwê, a noção de resistência não se restringe, no entanto, somente à relação com os *waradzu*. Arriscamos considerar a resistência como atributo intrínseco de ser A'uwê Uptabi, da A'uwê *höïmanadzé*. A resistência está presente desde o ritual direcionado para as crianças, a luta do *Oi'ó*, no qual vence o lutador que resiste por mais tempo aos golpes do adversário, até o ritual espiritual *Wai'a*, no qual os jovens precisam passar por privação de água e comida sob o sol forte para realizar sua iniciação.

Esse aprendizado da resistência oferece aos A'uwẽ uma força e capacidade de adaptação que lhes era necessária no tempo em que tudo era *Ró* e que lhes é essencial neste novo quadro a partir da invasão *waradzu*. Por sua vez, os anciãos se preocupam com o enfraquecimento (ou a moleza) do corpo, da mente e dos hábitos a'uwẽ, quando diagnosticam os jovens como fracos e suscetíveis tanto às doenças quanto aos encantos traiçoeiros dos *waradzu* (Wa'rãiwẽ Urebeté et al., 2022).

No contexto do Projeto Independência Indígena, apesar de muitos A'uwẽ individualmente o terem questionado ou criticado, a única comunidade dentro da Terra Indígena Sangradouro que se posicionou publicamente contra o projeto foi a Aldeia Abelhinha, o que resultou em ficar fora da “repartição dos lucros” pela cooperativa – que, na prática, não significou muito para a maioria das aldeias.¹⁶ Durante uma oficina sobre saúde e alimentação com mulheres que participei na aldeia Abelhinha, Berenice Redzani Top-tiro explicou a decisão coletiva:

O Cerrado depende dos animais, os animais dependem do Cerrado, e nós dependemos dos animais. E essa diversidade nossa, podemos proteger os biomas e podemos defender e podemos gritar o mais alto e aquelas pessoas que são oportunistas e aquelas pessoas que são aproveitadoras, eles estão atrás de nós. [...] E por isso nós somos única aldeia que está contra esse projeto. E por quê? Para nós resgatar os nossos alimentos, que estão lá no Cerrado, a medicina tradicional que a gente ainda usa. O meu pai é um pajé que sabe as raízes do mato, quando ele era ainda de 75 anos e ainda andava no cerrado, mas agora não, agora não tem capacidade para andar, só

16 Apesar da cooperativa não ter apresentado até o momento prestação de contas dos Termos de Cooperação do projeto, interlocutores indígenas das aldeias da TI Sangradouro que não quiseram se identificar informaram que tudo o que receberam pelo projeto foram fardos de arroz após a primeira colheita. Segundo eles, esse arroz não vinha dos plantios da TI, pois eram empacotados e rotulados como os de mercado e de uma qualidade bastante inferior, com muitos grãos velhos e quebrados.

anda na cadeira de rodas, por isso eu fico com dó. Se eu vir alguma fala dos nossos irmãos [dos A'uwẽ que apoiam o projeto Independência Indígena], eu sempre fiquei de cabeça para baixo. O que deu neles? Claro que nós sofremos do modo de vida de não indígena, claro que estamos vivendo por meio dessa situação moderna, mas nós temos que assimilar essa situação, na prática, na teoria, eu sempre penso nisso.¹⁷

Assim como no trecho que reproduzimos de sua irmã Bernardina Renhere sobre *Ró*, Redzani destaca o cerrado como fonte de alimentação e de saúde para o povo A'uwẽ. Ela reforça a posição de sua aldeia de que o Projeto Independência Indígena é incompatível com a defesa do *Ró*. Seu discurso naquela reunião de mulheres nos remeteu a uma indagação que apresentamos logo na introdução deste trabalho: O que muda na territorialidade deste povo quando uma área de quase mil hectares é desmatada e sua fisionomia e uso são completamente alterados?

A palavra de Redzani evidencia que tal mudança não se resume a um cálculo quantitativo da porcentagem de hectares dentro da TI dedicada a um cultivo comercial. Trata-se de um posicionamento radical de defesa do seu modo próprio de estar no mundo e de relacionar-se com os outros seres e elementos. Este posicionamento choca-se frontalmente quando a área desmatada é utilizada para a produção de *commodities*, enquanto matérias primas industriais padronizadas. Se a visão de Redzani pode trazer um purismo conservacionista, por outro lado, cabe aos aliados não indígenas apresentarem outras formas viáveis de geração de renda que consigam conviver com *Ró* – num contexto no qual o dinheiro torna-se cada vez mais um elemento necessário para a vida dos indígenas. Esta tarefa está longe de ser simples e fácil, uma vez que praticamente não há, na região, cadeias produtivas de produtos florestais não madeireiros, que os recursos e estrutura de assistência disponíveis são ínfimos e

17 Discurso gravado no dia 25 de agosto de 2022 e autorizada por Redzani para sua utilização nesta pesquisa.

que, mais importante, tal proposta também implica inserir a lógica de produção de mercadorias dentro das comunidades indígenas. O aprofundamento de estudos neste sentido seria de grande importância para as comunidades a'uwẽ.

No fim de 2021, as duas irmãs Renhere e Redzani buscaram junto a outras Terras Indígenas a'uwẽ sementes do milho tradicional *nõdzõ* e mudas do cará nativo *mo'oni* para plantar e multiplicar em suas roças, como forma de fortalecer a alimentação tradicional na aldeia. Nos anos seguintes, sua aldeia Abelhinha recebeu mulheres a'uwẽ (*pi'õ*) de todas as TI deste povo para os Encontros de Mulheres, organizados pela Associação Warã, no qual discutiram a resistência das *pi'õ* ao avanço do agronegócio.

Se a luta pelo *Ró* ocorre a partir das reivindicações territoriais, essa luta perpassa principalmente pela resistência do dia a dia, do espaço produzido na prática e na teoria, parafraseando Redzani. Por serem responsáveis pela reprodução da vida, observamos que a resistência ao agronegócio na TI Sangradouro parte especialmente das mulheres. Essa resistência não é declarada, nem mesmo verbalizada, e é, em geral, subestimada. Ela ocorre pela manutenção cotidiana da *A'uwẽ hõimanadzé*, nos cuidados com os alimentos e com a saúde da família a partir da sua relação com *Ró*, a partir das coletas, do uso dos córregos e das plantas medicinais.

Resistência não significa um retorno ao passado, uma negação à transformação e muito menos uma renúncia à interação com os *waradzu*, ou ao uso das suas tecnologias e conhecimentos. Muito pelo contrário, o uso destas ferramentas potencializa suas lutas e ajuda a alcançar seus objetivos, como o ancião Celestino Tsererob'õ analisou em 2012:

Tem que ser assim mesmo. Unir essas coisas com a preservação da nossa cultura. Temos que ter computador e essas coisas todas. Mas temos que ser nós mesmos, preservar a identidade e a cultura indígena. Os jovens cada dia estão se interessando mais por isso, pelas coisas do branco, da cidade. Desde o contato com o povo Xavante muita coisa já aconteceu. Conhecemos muitas coisas do

branco e precisamos dominar isso tudo pra aprender como conviver com o branco. (Furtado, 2012)

Destacamos em sua fala, tanto a abertura para a inovação como a postura ativa para resolver seus problemas. Divino Tserewahú nos contou em entrevista que seus tios, especialmente Tsererob'õ, costumam orientá-lo:

Porque eles [tios] falam 'você que têm que assumir agora', 'você tem que ficar de pé, não pode ser derrubado, não pode ser dominado', 'nós não somos dominados', 'nós que lideramos sempre'.

A postura ativa aparece não somente na sua narrativa sobre o passado, mas sobre sua firme posição de “não ser dominado” por não indígenas ou por outros grupos a'uwê. O orgulho sobre sua história e a honra a'uwê sustentam a força para que as novas gerações enfrentem seus desafios, da forma como eles acreditam que é o melhor para o seu povo. Laura Graham apontou a incrível capacidade de inovação a'uwê, a partir do domínio das novas técnicas e ancorada nos antigos ensinamentos, como central para a resistência e a continuidade do povo A'uwê:

Essa capacidade de adaptação criativa a novas circunstâncias é o que tem permitido aos xavante manter ao longo do tempo o sentido de quem são; é ela que lhes dá seu notável senso de continuidade cultural. A adaptação criativa é, na verdade, a chave de sua sobrevivência cultural, de sua capacidade de continuar sendo xavante para sempre. (Graham, 2018, p.43-44)

A partir das reflexões de anciãos como Tsererob'õ ou Tserepipa, percebemos como as lições de mitos, como o *waradzu bö pá watsu'u*, apresentado no Capítulo 3, remetem diretamente às estratégias atuais de resistência, quando chamam atenção para a necessidade de estudar e reinventar-se para combater um inimigo tão poderoso e que atua sob uma lógica tão estranha à sua. Por meio destas

diferentes estratégias, o povo A'uwẽ não apenas tem resistido, como conseguiu o reconhecimento formal com a homologação das suas Terras Indígenas, incluindo regiões reconquistadas ou que não eram de seu domínio ancestral. Os A'uwẽ atingiram um expressivo aumento populacional tornando-se o povo indígena mais populoso do estado, e possuem o respeito – ou temor – tanto entre outros povos indígenas quanto entre *waradzu*, seja de movimentos sociais ou do agronegócio, para que seus termos sejam considerados nas negociações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS PARA ALÉM DO TERRITÓRIO

No atual arranjo internacional, o Brasil desempenha o típico papel de país dependente exportador de matéria-prima agromineral. Se desde a chegada dos europeus, esta tem sido a tônica da economia brasileira inserida no mercado mundial, este papel foi reconfigurado e atualizado desde a crise capitalista de 1970, que reorganizou o capitalismo contemporâneo a partir das diretrizes neoliberais, impulsionando mecanismos de espoliação, como ensinou David Harvey.

Devemos compreender, portanto, o avanço do agronegócio sobre os territórios indígenas vinculado e subordinado à dinâmica global do comércio de *commodities* e da própria acumulação de capital. Isto porque a contínua expansão da área de cultivo de *commodities*, como no caso da soja que descrevemos no Capítulo 4, em articulação com seu ganho de produtividade, é um fator crucial para a manutenção do aumento da produção. Por sua vez, são atividades como esta – agropecuárias e mineradoras – que têm garantido uma balança comercial positiva ao Brasil. Ao liderar as exportações nacionais, as *commodities* se tornam centrais para a economia brasileira, uma vez que a produção nacional se realiza no comércio exterior a partir da troca desigual que transfere parte do valor produzido nacionalmente para os países centrais, como nos demonstra a Teoria Marxista da Dependência.

A soja produzida como *commodity* em uma Terra Indígena é – e deve ser – exatamente igual à soja que é produzida em qualquer outra lavoura do mundo e entra na cadeia produtiva sem rastreamento. O agronegócio desterra *ti’a* a mero substrato inerte de produção de mercadorias, no qual são incorporados os insumos e utilizados os maquinários necessários, que buscam retirar a dimensão vivida e percebida – conforme conceituação de Lefebvre – das comunidades que produzem aquele espaço ao enquadrar cartesianamente o espaço enquanto concebido, regrado, delimitado e homogêneo. Neste sentido, a insistência de abrir novas áreas para produção mecanizada de monocultura em larga escala dentro da Terra Indígena, ainda que de forma ilegal ou em projetos fadados ao fracasso, faz parte da estratégia de entrada do agronegócio em Terras Indígenas pela sua consolidação ao longo do tempo.

A paisagem do agronegócio que se alastra na região é resultado da transformação do espaço a’uwê, notadamente abrupta e irreversível no caso de Primavera do Leste. O “espaço a’uwê”, no entanto, é mais do que espaço, mais que território, mais que o lugar, e, ainda, mais que Cerrado e Natureza: *Ró*. A complexidade desta categoria nos levou a conceituá-la como o próprio mundo a’uwê para evitar reducionismos de traduções simplificadas, seguindo as considerações de Gomide (2009) e de Wa’raiwê e colaboradores (2022).

Para os *waradzu*, no entanto, trata-se somente de um mato sem “benfeitorias”, ou uma ilha de misérias num mar que produz riquezas, como descreveu Blairo Maggi. Em sua analogia, o ex-governador de Mato Grosso reverbera a corrida por transformar *Ró* – material e conceitualmente – em miséria, apresentando sinteticamente os dois polos que a acumulação primitiva almeja produzir, conforme descrito por Marx no processo histórico europeu: de um lado, a riqueza natural livre para exploração capitalista, e de outro, pessoas despossuídas e miseráveis, livres para vender sua força de trabalho de forma precarizada.

Neste processo, o avanço global de *commodities* sobre as fronteiras agrícolas recebe regionalmente a roupagem específica do coronelismo mato-grossense que atua em conjunto – e até se

confunde – com um Estado que atua para garantir a manutenção da ordem social, dos privilégios das oligarquias regionais e da acumulação de capital.

Ao confrontar-se com *Ró*, o plantio de soja adquire o caráter etnocida típico da sociedade capitalista. Claro está que o potencial destruidor do agronegócio não decorre da soja em si ou de qualquer outro vegetal, animal ou mineral. Seu fator destruidor e etnocida reside num modo de produção cujo produto, como buscamos demonstrar, não é a soja, mas uma série de mecanismos para acumulação de capital: a extração de mais valia da força de trabalho – por vezes, num país dependente, em grau maior do que o que permitiria sua reprodução –, a apropriação financeira por meio do pagamento ao capital portador de juros, da contração de dívidas impagáveis, da subordinação ao capital fictício e especulativo, e ainda, a espoliação dos povos de suas terras, das águas e demais bens comuns transformados em recursos naturais.

Ainda que os povos indígenas, em sua maioria, estejam à margem da produção e da apropriação destas riquezas, com eles também são repartidas as sequelas desta acumulação. Da devastação ambiental ao enfraquecimento sanitário, nenhuma tem sido tão dramática como aquelas que afetam a organização social a'uwẽ, acirrando as dissidências e disputas entre grupos.

Ao longo desta pesquisa, temos descrito diversas estratégias a'uwẽ de enfrentamento e de resistência diante da violência e da espoliação dos *waradzu*. Estão presentes estratégias próximas ao que Scott (2002) chamou de formas cotidianas de resistência, que se articulam com as ações diretas e as mobilizações reivindicatórias, como a invasão de fazendas e a ocupação da cidade por guerreiros pintados para guerra de borduna e arco e flecha. De um lado, podemos afirmar que uma estratégia central de resistência é empreendida pelas mulheres a partir do próprio desenvolvimento das suas práticas socioespaciais cotidianas, como conhecedoras e produtoras do espaço a'uwẽ que mantêm viva a relação com *Ró*. De outro lado, enquanto guerreiros, os homens A'uwẽ planejam estrategicamente suas ações, tal qual ocorreu na aproximação para o contato e outras

estratégias elaboradas com décadas de antecedência.¹ Se, antes, as guerras eram principalmente entre grupos rivais e contra invasores, desde meados do século XX, sua luta expandiu-se para novos contornos incluindo também o reconhecimento de direitos frente à sociedade não indígena. O estabelecimento de alianças com grupos não indígenas e com outros povos tem se apresentado cada vez mais necessário para potencializar suas lutas e o sucesso de suas ações.

Uma estratégia central é a luta territorial pela demarcação de Terras Indígenas. Neste sentido, a categoria território encerra em si uma profunda contradição, que ganha contornos intrigantes à medida em que esta tem se tornado cada vez mais central no discurso e nas reivindicações do movimento indígena. Por um lado, o território consegue unir a luta pela terra com a luta pela autodeterminação, pois é uma categoria que remete não apenas ao direito à terra, mas a um poder coletivo e identitário sobre a terra num contexto explícito ou implícito de conflitualidade entre territorialidades divergentes. Além disso, a luta pela demarcação de terras, que é uma luta por território, busca a garantia mínima para um povo exercer sua territorialidade e para a construção do seu próprio mundo. Como afirmamos aqui, a luta pelo território a'uwê é, em última instância, a luta pelo *Ró*, ainda que estas sejam dialeticamente categorias até mesmo opostas. A luta pelo território, como espaço delimitado, porém, permite suspender, no seu interior, a ditadura da propriedade privada capitalista da terra. E, portanto, torna-se uma estratégia de negar a concepção espacial *waradzu* dentro de suas próprias regras.

Isto porque a noção de território tal qual concebida na Geografia e na sociedade ocidental e colonial não encontra paralelos na prática e no pensamento a'uwê, de acordo com o que observamos em nosso estudo, mas também apontado por outros pesquisadores junto a outros povos indígenas, como Gallois (2004) e Ladeira (2008). É preciso

1 Um exemplo bastante representativo é apresentado no filme “A estratégia Xavante”, de Belisário Franca (2007). Em outro exemplo, como demonstrado no capítulo 2, a própria retomada do Kuluene, Couto Magalhães e Parabubure teria sido planejada ainda na época em que os grupos se dispersaram antes do contato.

assumir que a incorporação da noção de território dentro das práticas e das concepções a'uwẽ perpassa, por um lado, por formas de negação da concepção do espaço livre e ilimitado dos tempos antigos, e por outro, na aceitação da lógica espacial ocidental *waradzu*, do espaço da propriedade privada, mercantilizada e cercada.

Nesta contradição, *Ró* certamente se apresenta como uma categoria-chave espaçotemporal a'uwẽ, porém sua complexidade e polissemia dificultam a compreensão integral por pessoas que não são A'uwẽ. Reconhecemos que o que conseguimos acessar e interpretar nesta pesquisa é ainda muito limitado. Apesar de buscarmos trazer diferentes elementos e depoimentos para expressar sua complexidade – inclusive, a partir do legado daqueles que estudaram esta categoria anteriormente – ainda há muito o que aprender sobre a totalidade do *Ró* e a sua relação intrínseca com A'uwẽ *höïmanadzé*.

É necessário, portanto, retomar a provocação de David Harvey de que “a questão ‘o que é o espaço?’ é por consequência substituída pela questão ‘como é que diferentes práticas humanas criam e usam diferentes concepções de espaço?’” (Harvey, 1980, apud Harvey, 2012, p.14).

Por esta perspectiva, a Geografia deve, em primeiro plano, estar aberta para estudar, compreender e refletir sobre a diversidade de concepções espaciais produzidas pela humanidade. Isto significa que é necessário ir além do estudo espacial e territorial propriamente e buscar acessar as formas de estar e conceber o mundo específicas de um grupo, seja indígena, camponês ou urbano. Neste caminho metodológico, o estudo das concepções espaciais e da territorialidade a'uwẽ nos trouxe o desafio não somente de identificar e relacionar as categorias-chave para esse povo, enquanto pesquisadora não indígena, mas ainda uma reflexão sobre as próprias concepções espaciais e territoriais da sociedade não indígena.

Considerando a concepção de categoria para Marx, enquanto expressão das formas de ser e das determinações de existência de uma determinada sociedade, afirmamos que o povo A'uwẽ possui categorias espaçotemporais genuínas que não podem ser transpostas ou traduzidas de maneira simplificada. Indo além, as diferenças

conceituais – expressões de práticas e existências – compõem a conflitualidade da sua relação com a sociedade capitalista.

O estudo das práticas e noções espaciais dos A'uwẽ em particular, e dos povos indígenas em geral, pode trazer grandes contribuições e reflexões para o estudo da Geografia e, especificamente, da Geografia Agrária, ao expandir as concepções de luta pela terra e trazer outras perspectivas sobre os conflitos, as disputas territoriais e as estratégias de resistência. Por outro lado, a Geografia pode e deve trazer contribuições para a luta dos povos indígenas, ao buscar imprimir reconhecimento e valorização formal aos conhecimentos próprios desses povos no âmbito da produção do conhecimento ocidental não indígena, apresentando-os a partir de suas categorias originais e complexas.

Esta perspectiva pode trazer grande contribuição para a formulação de políticas públicas de viés indigenista. O reconhecimento e a incorporação das concepções autóctones e da existência da conflitualidade, numa perspectiva participativa – ainda que nos limites da estrutura estatal –, são fatores que permitem elaborar políticas e ações mais acertadas e respeitosas na relação interétnica entre Estado e povos indígenas, especialmente nas ações de educação, saúde e proteção territorial. Porém, é evidente – e afirmamos com conhecimento de causa – que qualquer política de Estado, por mais qualificada que seja, só será efetiva se estiver ancorada em um aporte adequado de orçamento, infraestrutura e pessoal.

Por fim, ao mesmo tempo que os A'uwẽ demonstram habilidade para inovar, incorporar novos elementos e mudar de estratégia a partir da leitura da conjuntura, estão conectados com suas linhagens ancestrais, manifestando deferência aos ensinamentos antigos e respeitando as tradições do jeito de ser e viver. Nesta guerra secular, os A'uwẽ têm muito a ensinar sobre resistência e enfrentamento.

REFERÊNCIAS

- ABREU, S. *Planejamento governamental: a Sudeco no espaço mato-grossense* – contexto, propósitos e contradições. São Paulo, 2001. 323 fls. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-28022002-232232/es.php>. Acesso em: 30 set. 2023.
- ALENCAR, J. C. O outro lado do problema indígena. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 13 jan. 1980. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/40252_20170321_144150.PDF. Acesso em: 2 dez. 2022.
- ALMEIDA, S. L. de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ALVES, A. Índios se irritam com ausência e pedem revogação de portaria. *Diário de Cuiabá*, Cuiabá, 27 set. 2003. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/indios-se-irritam-com-ausencia-e-pedem-revogacao-de-portaria>. Acesso em: 1 dez. 2022.
- ALVES, G. A. A produção do espaço a partir da tríade lefebvriana concebido/percebido/vivido. *Geosp – Espaço e Tempo* (Online), v. 23, n. 3, p. 551-563, dez. 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/geosp/article/view/163307/158253>. Acesso em: 30 set. 2023.
- BOLOGNESI, L. (Dir.). Guerras da Conquista. In: *Guerras do brasil.doc* [filme-vídeo]. Direção: Luiz Bolognesi. Roteiro: Felipe Milanez e Luiz Bolognesi. Produção: Buriti Filmes. Curta!, Episódio 1, 2019. 26 minutos. Documentário. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-1C7eQBl6_pk. Acesso em: 30 set. 2023.

- BORGES, P. H. M.; MORAIS, P. H. M; MENDOZA, Z. M. S. Demanda e disponibilidade hídrica para sistemas de pivô central na microrregião de Primavera do Leste – MT. *Open Science Research*, VIII, v. 8, p.91-111, 2022. Disponível em: <https://www.editoracientifica.com.br/artigos/demanda-e-disponibilidade-hidrica-para-sistemas-de-pivo-central-na-microrregiao-de-primavera-do-leste-mt>. Acesso em: 30 set. 2023.
- BRANDÃO, C. R.; BORGES, M. C. A pesquisa participante: um momento de educação popular. *Revista de Educação Popular*, Uberlândia, v. 6, p.51-62, 2007. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/reveducpop/article/view/19988>. Acesso em: 30 set. 2023.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, [2016]. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf. Acesso em: 4 mar. 2022.
- CADA vez mais, o índio é um ser humano igual a nós” diz Bolsonaro. *Revista Exame*, 24 jan. 2020. Disponível em: <https://exame.com/brasil/cada-vez-mais-o-indio-e-um-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro/>. Acesso em: 21 ago. 2022.
- CARCANHOLO, M. D. O atual resgate crítico da Teoria Marxista da Dependência. *Trabalho, Educação e Saúde*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p.191-205, Jan.-Abr. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tes/a/9TDwhq-wZ4nkByxJpFp5VJ3L/>. Acesso em: 30 set. 2023.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Apresentação. In: ALBERT, B., RAMOS, A. R. (Org.). *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp; Imprensa Oficial do Estado, 2002. p.7-8.
- CAVALCANTE, S. Comunidade Xavante se revolta com a morte de índio. **Site da Funai**. 11 abr. 2003. Disponível em <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/comunidade-xavante-se-revolta-com-morte-de-indio> Acesso em: 5 dez. 2022.
- CIMI – Conselho Indigenista Missionário. Associações Xavante questionam “condução ilegítima” de consulta sobre hidrelétricas que afetam seus territórios. *Conselho Indigenista Missionário*, 24 mar. 2020. Disponível em: <https://cimi.org.br/2020/03/xavante-questionam-conducao-ilegitima-consulta-hidreletricas-territorios/> Acesso em: 15 dez. 2022.
- CLASTRES, P. Do etnocídio. In: CLASTRES, P. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p.77-87.
- COOIGRANDESAN – Cooperativa Indígena Sangradouro e Volta Grande. *Termos de Cooperação Técnica Agrícola n. 01, 02, 03, 04, 05 e 06/2020*. Primavera do Leste, Cooigrandesan, 11 mar. 2020a.

- COOIGRANDESAN. *Projeto Independência Indígena*. Primavera do Leste, Cooigrandesan, 2020b.
- COOIGRANDESAN. *Termos de Cooperação Técnica Agrícola n. 01, 02, 03 e 04/2020*. Primavera do Leste, Cooigrandesan, 17 dez. 2020, 2020c.
- COOIGRANDESAN. *Termos de Cooperação Técnica Agrícola n. 01, 02, 03 e 04/2021*. Primavera do Leste, Cooigrandesan, 03 Maio 2021, 2021.
- CORRÊA, R. L. Espaço: um conceito chave da Geografia. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. (org.) *Geografia: conceitos e temas*. 2.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- CPT – Comissão Pastoral da Terra. *Conflitos no campo Brasil 2021*. Goiânia, CPT Nacional, 2022. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/downloads/summary/41-conflitos-no-campo-brasil-publicacao/14271-conflitos-no-campo-brasil-2021>. Acesso em: 30 set. 2023.
- DE PAULA, L. R. *Travessias: Um estudo sobre a dinâmica socioespacial xavante*. São Paulo, 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-22112007-153535/en.php>. Acesso em: 30 set. 2023.
- DE PAULA, L. R. “Dividir para imperar?": uma etnografia da produção de territórios indígenas no leste mato-grossense. *Vivência*, n. 54, p.130-156, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/21114/12801>. Acesso em: 30 set. 2023.
- DH – DIREITOS HUMANOS. *Relatório das Visitas a Terras Indígenas e Audiências Públicas realizadas nos estados de Mato Grosso, Mato Grosso Do Sul, Rondônia, Roraima, Pernambuco, Bahia e Santa Catarina*. Brasília, VIII Caravana de Direitos Humanos Conflitos em Terras Indígenas, 7 a 17 out. 2003. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/publicacoes/indigenas.html>. Acesso em: 30 set. 2023.
- DUARTE, F.; ELIA FILHO, O.; RUFINO, P. *Os homens do presidente*. [Filme-vídeo]. Produção de Francisco Duarte, Orlando D'Elia Filho, direção de Paulo Rufino. Rio de Janeiro, Casa de Cinema, 1984. VHS, 52 minutos. Documentário. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-Do90l7Yg9Xg>. Acesso em: 30 set. 2023.
- ESTADO doa mais 20 casas para a Aldeia de Sangradouro. *Midianews*, Cuiabá, 2 abr. 2004. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/estado-doa-mais-20-casas-para-aldeia-de-sangradouro> Acesso em: 1 dez. 2022.

- FARIAS, V. *A saga da Amazônia: sagas brasileiras*. Poligram: 1982. Disco (06:58). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HnX4VF-z4EOs>. Acesso em: 30 set. 2023.
- FERNANDES, B. M. Questão Agrária: conflitualidade e desenvolvimento territorial. In: BUAINAIN, A. M. (ed.). *Luta pela terra, reforma agrária e gestão de conflitos no Brasil*. 2008. Editora Unicamp, Campinas, p.173-224. Disponível em: https://bibliotecadigital.economia.gov.br/bits-tream/123456789/564/1/Quest%C3%A3o%20agr%C3%A1ria_conflitualidade%20e%20desenvolvimento%20territorial.pdf. Acesso em: 30 set. 2023.
- FERNANDES, B. M. *Construindo um estilo de pensamento na questão agrária: o debate paradigmático e o conhecimento geográfico*. Presidente Prudente, 2013. V. 1, 343 f. Tese (Livre docência) – Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/items/08ddf575-fd3b-4b1e-aa50-c2e1939ace5b>. Acesso em: 30 set. 2023.
- FERNANDES, E. R. “Eles querem é nos pôr na briga deles!”: Um estudo de caso sobre faccionalismo e estratégias entre os índios Xavante (MT). *Campos – Revista de Antropologia*. v. 13, n. 1, p.23-39, 2012. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/30874>. Acesso em: 10 mar. 2021.
- FIORAVANTI, L. M. *Do agronegócio à cidade como negócio: a urbanização de uma cidade matogrossense sob a perspectiva da produção do espaço*. São Paulo, 2018. 326 f. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-20052019-130648/pt-br.php>. Acesso em: 30 set. 2023.
- FRANCA, B. *A estratégia Xavante*. [Filme-vídeo]. Giros Produções. Rio de Janeiro, 2007. 86 minutos. Documentário.
- FRANÇA, M. S. de C. *Xavante, pioneiros e gaúchos: Relatos Heroicos de uma História de Exclusão em Nova Xavantina*. Brasília, 2000. 128 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília.
- FREITAS, A. Brasil perde 15% de superfície de água desde o começo dos anos 1990. *CNN Brasil*. Rio de Janeiro: 23 ago. 2021. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/brasil-perde-15-de-superficie-de-agua-desde-o-comeco-dos-anos-1990/>. Acesso em: 29/09/2023.
- FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas. Reunião debaterá situação Xavante. Site oficial, 19 ago. 2003. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/reuniao-debatera-situacao-xavante>. Acesso em: 05 dez. 2022.
- FUNAI. *Informação Técnica n.31/2020/CGETNO/DPDS-FUNAI*. Brasília: Coordenação Geral de Etnodesenvolvimento – Funai, 08 set. 2020.

- FURTADO, C. *Entrevista: Celestino Xavante, 91 anos*. Recid, 6 fev. 2012. Disponível em: <<https://recid.redelivre.org.br/2012/02/06/entrevista-celestino-xavante-91-anos/>>. Acesso em: 16 Jan. 2023.
- GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, F. P. *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p.37-41. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/dgallois-1.pdf. Acesso em: 30 set. 2023.
- GARFIELD, S. *A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios Xavante (1937-1988)*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- GOMIDE, M. L. C. *Povos indígenas do cerrado, territórios ameaçados: Terras Indígenas Xavante de Sangradouro/Volta Grande e São Marcos*. São Paulo, 2004.183 fls. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade de São Paulo.
- GOMIDE, M. L. C. *Marãñ Bödödi: a territorialidade xavante nos caminhos do Ró*. São Paulo, 2008. 436 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8135/tde-20102009-163712/pt-br.php>. Acesso em: 30 set. 2023.
- GONÇALVES, C. P. *Divino Tserewahú, vídeo nas aldeias et alii: uma etnografia de encontros intersocietários*. Florianópolis, 2012. 316 fls. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/100518>. Acesso em: 30 set. 2023.
- GOVERNO quer fim de conflito entre índios e fazendeiros em Primavera. *Midianews*, Cuiabá, 20 ago. 2003. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/governo-quer-fim-de-conflito-entre-indios-e-fazendeiros-em-primavera>>. Acesso em: 1 dez. 2022.
- GRAHAM, L. *Performance de sonhos: discursos de imortalidade Xavante*. São Paulo: Edusp, [1995] 2018.
- HARVEY, D. A acumulação via espoliação. In: HARVEY, D. *O novo imperialismo*. São Paulo: Loyola, 2004. p.115-148.
- HARVEY, D. A geografia da acumulação capitalista: uma reconstrução da teoria marxista. In: HARVEY, D. *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Anablume, p.41-73, 2005.
- HARVEY, D. O espaço como palavra-chave. *Geographia*, Niterói, v. 14, n. 28, 2012. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13641>. Acesso em: 30 set. 2023.
- HIRAKURI, M. H.; LAZZAROTTO, J. J. *O agronegócio da soja nos contextos mundial e brasileiro*. Londrina: Embrapa Soja, 2014. (Documentos,

- 349). Disponível em: <<https://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bits-tream/item/104753/1/O-agronegocio-da-soja-nos-contextos-mundial-e-brasileiro.pdf>>. Acesso em: 01 dez. 2022.
- IMEA – Instituto Mato-grossense de Economia Agropecuária. *Agro MT 2022 Outlook*. Cuiabá: Instituto Mato-grossense de Economia Agropecuária, 2012.
- IMEA – Instituto Mato-grossense de Economia Agropecuária. *Funding Soja: composição do funding do custeio da soja para a safra 2022/23 em Mato Grosso*. Cuiabá: Instituto Mato-grossense de Economia Agropecuária, dez 2022. Disponível em: <<https://imea.com.br/imea-site/arquivo-externo?categoria=lancamentos&arquivo=fds-soja&numeropublicacao=2>>. Acesso em: 12 Jan. 2023.
- INA – Indigenistas Associados. *A IN Conjunta 01 e o Usufruto das Terras Indígenas*. Canal Youtube da INA, 30 maio 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=uhX5sPhS4dw>>. Acesso em: 25 jan. 2022.
- ÍNDIOS receberão ajuda do Estado, Prefeituras e produtores rurais. *Mídia-news*. Cuiabá, 29 ago. 2003. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/indios-receberao-ajuda-do-estado-prefeituras-e-produtores-rurais>>. Acesso em: 1 dez. 2022.
- IORIS, A. R. Places of Agribusiness: Displacement, replacement, and misplacement in Mato Grosso, Brazil. *Geographical Review*, v.107, n.3, p.452-475, jul. 2017. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1111/gere.12222>. Acesso em: 30 set. 2023.
- KEMPA, M. M., GAUER C. J., GASCH, V. M. et al. (Org.). *Imea Outlook 2032*. 1.ed. Cuiabá, MT: Instituto Mato-grossense de Economia Agropecuária, 2022. Disponível em: <<https://imea.com.br/imea-site/arquivo-externo?categoria=lancamentos&arquivo=relconjunturaeconomia&numeropublicacao=1>>. Acesso em: 12 Jan. 2023.
- KRENAK, A. O eterno retorno do encontro. In: NOVAES, A. (Org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- KRETER, A. C.; SERVO, F.; SOUZA JR., J. R. C. *Comércio exterior do agronegócio*: novembro de 2022. Ipea: 8 dez. 2022. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/cartadeconjuntura/wp-content/uploads/2022/12/221207_nota_comercio_exterior_agro.pdf>. Acesso em: 23 dez. 2022.
- LACHNITT, G. *Dicionário Xavante/Português: Romnhitsi'ubumro a'uwẽ mreme – waradzu mreme*. 2.ed. Campo Grande: Missão Salesiana de Mato Grosso; Universidade Católica Dom Bosco, 2003.
- LADEIRA, M. I. *Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. Maringá; São Paulo: Eduem; Edusp, 2008.

- LAMOSO, L. P. Reprimarização no território brasileiro. *Espaço e Economia*, ano IX, n. 19, p.1-31, 2020. Disponível em: <https://journals.openedition.org/espacoeconomia/15957>. Acesso em: 30 set. 2023.
- LEFEBVRE, H. *La producción del espacio*. Trad. Emilio Martínez. Madrid: Capitán Swing, 2013 [1974].
- LOPES DA SILVA, A. A expressão mítica da vivência histórica: tempo e espaço na construção da identidade Xavante. *Anuário Antropológico* 82, Fortaleza; Rio de Janeiro: Edições UFC; Tempo Brasileiro, p.200-214, 1984.
- LOPES DA SILVA, A. Dois séculos e meio de história xavante. In: CUNHA, M. C. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura. 1992. p.357-378.
- LOPES DE SOUZA, M. J. O Território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. (Org.). *Geografia: conceitos e temas*. 2.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- LUXEMBURGO, R. *A acumulação do capital: estudo sobre a interpretação econômica do imperialismo*. Trad. Moniz Bandeira. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.
- MARINI, R. M. *Subdesenvolvimento e revolução*. 4.ed. Florianópolis: Insular, 2013.
- MARINI, R. M. A dialética da dependência. Trad. Marcelo Carcanholo. *Germinal – Marxismo e Educação em Debate*, Salvador, v. 9, n. 3, p.325-356, 2017.
- MARTINS, J. S. A reprodução do capital na frente pioneira e o renascimento da escravidão no Brasil. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 6, n. 1-2. p.1-25, 1994a. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84955>. Acesso em: 30 set. 2023.
- MARTINS, J. S. *O poder do atraso: ensaios de sociologia da história lenta*. São Paulo: Hucitec, 1994b. 174 p.
- MARTINS, J. S. *O tempo da fronteira: retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira*. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 8, n. 1, p.25-70, maio 1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/86141>. Acesso em: 30 set. 2023.
- MARTINS, R. A. *O agrohidronegócio do pivô central no estado de Goiás: expansão, espacialização e a consequente degradação do subsistema de Veredas*. Brasília, 2017. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de Brasília. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/23360>. Acesso em: 30 set. 2023.

- MARX, K. *O método da economia política*. Apres. João Quartim de Moraes; trad. Fausto Castilho. *Crítica Marxista*, v. 30, p.103-125, 2010.
- MARX, K. *Grundrisse – Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario Duayer, Nélío Schneider. São Paulo; Rio de Janeiro: Editora Boitempo; Editora da UFRJ, 2011a.
- MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Livro 1. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011b.
- MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Livro 3. v.4 – O processo global da produção. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.
- MARX, K., ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. 3.ed. São Paulo: Sundermann, 2017.
- MATO GROSSO. 1a Vara Federal Cível e Agrária da Seção Judiciária de Mato Grosso. 1a Região. Sentença Tipo A da Ação Civil Pública ACP 0012766-82.2003.4.01.3600. Determina implementação de diversas medidas que assegurem o retorno imediato do Grupo Técnico à Área Xavante para reiniciar seus trabalhos de redemarcação da TI Sangradouro/Volta Grande [...]. Ministério Público Federal x União, Funai, Associação dos Produtores de Primavera do Leste, Sindicato Rural de Primavera do Leste e outros. Juiz Ciro José de Andrade Arapiraca. 03/07/2024. Cuiabá. p. 1-28. 2024.
- MAYBURY-LEWIS, D. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.
- MENDONÇA, M. L. R. F. *Modo capitalista de produção e agricultura: a construção do conceito de agronegócio*. São Paulo, 2013. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Universidade de São Paulo. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-26062013-114407/publico/2013_MariaLuisaRochaFerreiraDeMendonca.pdf. Acesso em: 30 set. 2023.
- MENEZES, C. Os Xavante e o movimento de fronteira no leste matogrossense. *Revista de Antropologia*, v. 25, p.63-87, 1982.
- MENEZES, C. *Missionários e índios em Mato Grosso (os Xavante da Reserva de São Marcos)*. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.
- MITIDIERO JR., M. A.; GOLDFARB, Y. *O agro não é tech, o agro não é pop, e muito menos tudo*. São Paulo: Friedrich-Ebert-Stiftung (FES) Brasil – Assoc. Bras. de Reforma Agrária (Abra), set. 2021.
- MONTEIRO, E. S. G.; RIBEIRO, M. T. Considerações sobre soberania alimentar e políticas públicas de apoio às roças xavante: uma abordagem crítica e histórica. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE POVOS

- INDÍGENAS DA AMÉRICA LATINA, 3, 2019. *Anais...* Brasília: Universidade de Brasília, 2019. p.1-13, 2020.
- MORENO, G. *Terra e poder em Mato Grosso: política e mecanismos de burla (1892-1992)*. Cuiabá, MT: Entrelinhas; EdUFMT, 2007.
- MOTA, J. G. B. *Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guaraní e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonialização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha – Dourados/MS. Presidente Prudente*, 2015. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de Estadual Paulista.
- NETTO, J. P. *Introdução ao estudo do método de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- OLIVEIRA, A. U. *A fronteira amazônica mato-grossense: grilagem, corrupção e violência*. São Paulo, 1997. 500 f. Tese (Livro Docência) – Universidade de São Paulo.
- OLIVEIRA, A. U. *Modo de produção capitalista, agricultura e reforma agrária*. São Paulo: FFLCH, 2007.
- OLIVEIRA, A. U. 2010. Agricultura e indústria no Brasil. *Campo-Território*. v. 5, n. 10, p.5-64, ago. 2010.
- OLIVEIRA, B. C. Cultura e natureza: um exemplo entre os Xavante da TI Sangradouro/Volta Grande-MT. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 23, p.18-32, jan.-jun. 2008. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/viewFile/3519/2446>. Acesso em: 30 set. 2023.
- OLIVEIRA, M. Índios cobram encontro de xavante desaparecido. *Gazeta de Cuiabá*, Cuiabá, 16 maio 2003. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/indios-cobram-encontro-de-xavante-desaparecido>>. Acesso em: 5 dez. 2022.
- PARET, C. G.; FANZERES, A. *Marãiwatsédé, terra de esperança*. São Félix do Araguaia; Cuiabá: Associação Nossa Senhora da Assunção; Operação Amazônia Nativa, 2012. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/livros/maraiwatsede-terra-de-esperanca>. Acesso em: 30 set. 2023.
- PASSOS, N. Xavantes contra fazendeiros. *Gazeta de Cuiabá*, Cuiabá, 10 abr. 2003. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/xavantes-contra-fazendeiros>>. Acesso em: 05 dez. 2022.
- PERES, J.; HERMANSON, M.; MERLINO, T. Funai ignorou por quase dois anos denúncia de arrendamento em terra indígena no Mato Grosso. *O joio e o trigo*. 26 set. 2022a. Disponível em: <<https://ojoioeotriga.com.br/2022/09/funai-ignorou-denuncia-de-arrendamento-terra-indigena/>>. Acesso em: 9 fev. 2023.

- PERES, J.; HERMANSON, M.; MERLINO, T. Ibama multa por desmatamento fazendeiros que plantam dentro de terra indígena em Mato Grosso. *O joio e o trigo*. 24 ago. 2022b. Disponível em: <<https://ojoioeotrigo.com.br/2022/08/ibama-multa-fazendeiros-desmatamento-terra-indigena/>>. Acesso em: 06 Fev. 2023.
- PIGNATI, W. A. et al. Distribuição espacial do uso de agrotóxicos no Brasil: uma ferramenta para a Vigilância em Saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 22, n. 10, p.3281-3293, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/grnnBRDjmtcBhm6CLprQvN/#>. Acesso em: 30 set. 2023.
- PINTO, O. Depoimento. In: MILANEZ, F. (org.). *Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil*. São Paulo: Edições Sesc, 2015.
- PITTA, F. T., MENDONÇA, M. L. R. F. O capital financeiro e a especulação com terras no Brasil. *Mural Internacional*, v. 5, n. 1, p.46-55, jan.-jun. 2014. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/muralinternacional/article/view/11304/9210>. Acesso em: 30 set. 2023.
- POVO XAVANTE DA TI PIMENTEL BARBOSA. Carta Aberta do Povo Xavante da T.I. Pimentel Barbosa a respeito da prisão e constrangimento que sofreram pela polícia no Mato Grosso. *Racismo Ambiental*, 4 mar. 2016. Disponível em: <<https://racismoambiental.net.br/2016/03/04/carta-aberta-do-povo-xavante-da-t-i-pimentel-barbosa-a-respeito-da-prisao-e-constrangimento-que-sofreram-pela-policia-no-mato-grosso/>>. Acesso em: 27 jan. 2022.
- PROJETO leva alternativa econômica a índios xavante. *Midianews*, Cuiabá, 25 abr. 2004. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/projeto-leva-alternativa-economica-indios-xavante>>. Acesso em: 1 dez. 2022.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso, 2000. p.201-246.
- RAFFESTIN, C. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.
- RECEITA com exportações de soja bate recorde em 2022 indica Abiove. *Canal Rural*, 12 jan. 2023. Disponível em: <<https://www.canalrural.com.br/projeto-soja-brasil/receita-com-exportacoes-de-soja-bate-recorde-em-2022-indica-abiove>>. Acesso em: 22 jan. 2023.
- RIBEIRO, M. T. Espaço e território do povo A'uwê-Xavante: Resistências e disputas na Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande, no leste mato-grossense (2020). *Boletim Dataluta*, n. 163, p.1-33, jul. 2021a.
- RIBEIRO, M. T. A produção do território pelo povo A'uwê em contraposição à Tese do Marco Temporal. In: ENCONTRO NACIONAL DE

- PESQUISA EM GEOGRAFIA (ENANPEGE), 14, 2021, João Pessoa. *Anais...*, João Pessoa: Realize, 2021b, p.1-22. Disponível em: <<https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/78904>>. Acesso em: 4 mar. 2022.
- RIBEIRO, M. T. *Para além do território: a categoria Rô do povo A'uwe Xavante no centro da disputa territorial na Terra Indígena Sangradouro/Volta Grande*. São Paulo, 2023. 269 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/items/a8732118-ffff-49c4-8d4a-e95162c93c26>. Acesso em: 30 set. 2023.
- RIBEIRO, M. T., VAZ PUPO, M. A política ambiental no pós-golpe: ofensivas e resistências a partir da diversidade de modos de existir. In: PEREIRA, A. R.; BUDÓ, M. N.; DEBONA, V. (Org.). *Ensaio de Resistência: retrocessos, denúncias e apostas sobre o Brasil golpeado*. Belo Horizonte: Dialética, 2020. p.194-219.
- RIBEIRO, O. Índios: para a guerra, só falta o primeiro cadáver! *Gazeta de Cuiabá*, Cuiabá, 8 jul. 2003. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/indios-para-guerra-so-falta-o-primeiro-cadaver>>. Acesso em: 05 dez. 2022.
- SANCHES, P. Polêmica em torno de área começa na década de 60; dados controversos. *RDNews*, 18 abr. 2014. Disponível em: <<https://www.rdnews.com.br/rdnews-exclusivo/destrocos-de-suia-missu/polemica-em-torno-de-area-comeca-na-decada-de-60-dados-controversos/53068>>. Acesso em: 02 dez. 2022.
- SANTO Antônio do Leste pode perder 50% de área produtiva. *Midianews*, Cuiabá, 16 out. 2003. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/santo-antonio-do-leste-pode-perder-50-de-area-produtiva>>. Acesso em: 01 dez. 2022.
- SANTOS, G. V. *Conflitos territoriais no Brasil e movimento indígena contemporâneo*. São Paulo, 2019. 209 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais, Universidade Estadual Paulista. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popu-p=true&id_trabalho=7945136. Acesso em: 30 set. 2023.
- SANTOS, M. *A natureza do espaço*. 4.ed. São Paulo: Edusp, 2012.
- SCOTT, J. C. Formas cotidianas da resistência camponesa. *Raízes*, v. 21, n. 1, p.10-31, jan.-jun. 2002. Disponível em: <http://raizes.revistas.ufcg.edu.br/index.php/raizes/article/view/175>. Acesso em: 30 set. 2023.
- SEREBURÃ; HIPRU; RUPAWE; SEREZABDI; SEREÑIMIRÃMI. *Wamrêmé Za'ra, nossa palavra: mito e história do povo Xavante*. São Paulo: Editora Senac, 1998.

- SERPA, P. Povo Bororo (verbete online). *Plataforma Povos Indígenas no Brasil*. Instituto Socioambiental, 2001. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Bororo>>. Acesso em: 30 Nov. 2022.
- SHAH, A. Etnografia? Observação participante, uma práxis potencialmente revolucionária. Trad. Álvares, L. P. et. al. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, v. 12, n. 1, jan.-jun. 2020, p.373-392.
- SILVA, A. A. *A organização espacial A'uwê-Xavante: um olhar qualitativo sobre o espaço*. Rio Claro, 2006. Dissertação (Mestrado em Educação Matemática) – Universidade Estadual Paulista. Disponível em: <https://acervodigital.unesp.br/handle/11449/90995>. Acesso em: 30 set. 2023.
- SILVA NETO, S. P., et al. Análise econômica da produção de soja no Cerrado: três formas de financiamento do custeio – Safra 2011-2012. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOJA, 6, 2012. Cuiabá, *Anais...*, Brasília, DF: Embrapa, 2012. p.1-4, 2012. Disponível em: <https://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/62386/1/CD403-1.pdf>. Acesso em: 30 set. 2023.
- SILVESTRI, M. *Conflitos territoriais e a r-existência do povo A'uwê-Xavante: luta pela terra e pelo território no leste mato-grossense*. Niterói, 2019. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal Fluminense. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/28314>. Acesso em: 30 set. 2023.
- SOARES, L. R. A lógica do capital fictício e a determinação dos preços das *commodities* soja e minério de ferro. In: ENCONTRO NACIONAL DE ECONOMIA POLÍTICA, 25, 2020, Salvador. *Anais...* Salvador: UFBA, 2020. Disponível em: https://enep.sep.org.br/uploads/1428_1583721734_Artigo_ENEP2020_id_pdf_ide.pdf. Acesso em: 30 set. 2023.
- SOBREIRO FILHO, J. Pequeno ensaio geográfico sobre movimentos sociais, movimentos socioterritoriais e outras teorias geográficas para a crítica econômica. In: SILVA, P. J.; SPOSITO, E. S.; SANTANA, M. U. (Orgs.). *Geografia e economia: relações e interfaces*. Campo Grande: Editora da UEMS, 2019. p.145-160.
- TAVARES, P. *Memória da terra: arqueologias da ancestralidade e da desposseção do povo Xavante de Marãiwatsédé*. Brasília: Ministério Público Federal, 2020. Disponível em: <http://bibliotecadigital.mpf.mp.br/bdmpf2/handle/11549/222879>. Acesso em: 30 set. 2023.
- TSERE'UBU'Õ TSI'RUI'A, A. *A sociedade Xavante e a educação: um olhar sobre a escola a partir da pedagogia xavante*. Campo Grande, 2012. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica Dom Bosco. Disponível em: <https://site.ucdb.br/public/md-dissertacoes/8239-a-sociedade-xavante-e-a-educacao-um-olhar-sobre-a-escola-a-partir-da-pedagogia-xavante.pdf>. Acesso em: 30 set. 2023.

- UBRE'A ABDZU, F. A. "Podem quebrar o maracá, mas não vão quebrar nossa tradição" – *Datsimadzébré, ritual xavante de iniciação dos danhohuiwa e dos wapté*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/188/o/2018_-F%C3%A1bio_Ubre'a.pdf. Acesso em: 30 set. 2023.
- VARGAS, R. Índios x brancos: Juiz manda PF fazer desarmamento em área com litígio em Primavera. *Diário de Cuiabá*, Cuiabá, 28 ago. 2003. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/indios-x-brancos-juiz-manda-pf-fazer-desarmamento-em-area-com-litigio-em-primavera>. Acesso em: 01 dez. 2022.
- VITORAZZI, D.; ESQUER, M.; VELOSO, N.; COSTA, R. Episódio 12 – Independência Indígena. In: *Marimbás*. Instituto Vladimir Herzog, 13º Prêmio Jovem Jornalista, 18 mar. 2022. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/6AXJ3n2W5SkZh1Tpd5mQyz>. Acesso em: 16 Abr. 2022.
- WA'RÃIWÊ UREBETÉ, O.; MONTEIRO, E. S. G.; RIBEIRO, M. T. *Waradzu hõimana ware õdi*, a vida dos brancos é muito complicada: relatos a'uwẽ uptabi sobre as mudanças e os destruidores do rô. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, v. 14, n. 2, p.52-81, jul.-dez 2022. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2023/07/14.2-04.pdf>.
- WARÃ. *Tsõ'Rebtonã Ró Hã*: salve o Cerrado. São Paulo: Associação Xavante Warã, 2000. 2f. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/XVD00229.pdf>. Acesso em: 30 set. 2023.
- XAVANTES ESTÃO abandonados. *A Gazeta de Cuiabá*, Cuiabá, 10 out. 2003. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/xavantes-estao-abandonados>. Acesso em: 1 dez. 2022.
- XAVANTES ACUSAM polícia de racismo no MT. *Carta Capital*, São Paulo, 10 mar. 2016. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/xavantes-acusam-policia-de-racismo-no-mt/>. Acesso em: 12 fev. 2022.

GLOSSÁRIO

A'amã – Pessoa com função específica na organização social a'uwẽ cujas atribuições incluem mediar conflitos dentro da comunidade e proteger os jovens em iniciação. Costuma ser traduzido como “pacificador” ou “advogado” pelos próprios A'uwẽ.

Abare'u – Um dos 8 grupos etários a'uwẽ, aliado dos Anarowa, Tirowa e Ai'rere. O nome refere-se ao pequi.

Ai'rere – Um dos 8 grupos etários a'uwẽ, aliado dos Abare'u, Tirowa e Anarowa. O nome refere-se a uma palmeira.

Anarowa – Um dos 8 grupos etários a'uwẽ, aliado dos Abare'u, Tirowa e Ai'rere.

Apyãwa – Autodenominação do povo comumente chamado de Tapirapé, que ocupa a região nordeste de Mato Grosso, cujo território tinha contato com o dos A'uwẽ.

A'uwẽ Uptabi – Autodenominação do povo comumente chamado de Xavante, *A'uwẽ* significa “gente”, “pessoa” na língua materna e *Uptabi* significa “autêntico”, “verdadeiro”.

A'uwẽ hõimanadzé – *hõimana* = vida e *dzé* = sufixo relacionado a instrumento ou modo. A concepção *hõimanadzé* engloba questões relacionadas à vida, jeito de ser, modo de viver, tradição, moral, cultura, etc. Para saber mais, ver Capítulo 1.

A'uwẽ mreme – Língua xavante.

Boe – Autodenominação do povo comumente chamado de Bororo, que ocupa a região sudeste de Mato Grosso, cujo território tinha contato com o dos A'uwẽ.

Danhôno – Ritual de iniciação dos meninos no qual é formado um novo grupo etário. Acontece a cada cinco anos aproximadamente.

Danhorebdzu'a – Gravata tradicional cerimonial feita de algodão.

Daporewa'u – “Brinco” de madeira usado pelos homens.

Daró – Aldeia, um lugar de alguém.

Durei hã watsu'u – Histórias antigas do povo A'uwẽ.

Dzomori – Expedições de grupos, com acampamentos, caça e coleta, realizadas tradicionalmente no território e que podiam durar meses.

Etẽ'pá – Um dos oito grupos etários a'uwẽ, aliado dos Tsada'ro, Nodzõ'u e Hõtörã. O nome refere-se à pedra comprida.

Hõtörã – Um dos 8 grupos etários a'uwẽ, aliado dos Tsada'ro, Nodzõ'u e Êtẽpá. O nome refere-se ao machado.

Iny – Autodenominação do povo comumente chamado de Karajá, que ocupa a região da Ilha do Bananal e margens do Rio Araguaia, cujo território tinha contato com o dos A'uwẽ.

Ïpredu – Homens e mulheres adultos.

Nodzõ'u – Um dos oito grupos etários a'uwẽ, aliado dos Tsada'ro, Êtẽpá e Hõtörã. O nome refere-se ao milho tradicional.

Öwaue – Um dos clãs exogâmicos (que se casam entre si) do povo A'uwẽ. Literalmente, significa rio grande, que também é a denominação para o rio das Mortes e para o mar. Há um subclã chamado Topdató (ou Tob'ratató), que se refere a círculo.

Pi'õ – Mulher adulta.

Po'redza'ono – Um dos clãs exogâmicos (que se casam entre si) do povo A'uwẽ. Literalmente, significa girino.

Ritei'wa – Último grupo etário iniciado no ritual *Danhôno*, composto por jovens solteiros ou recém casados.

Ró – Denominação polissêmica relacionada a espaço, lugar, Cerrado, “natureza”, totalidade e o próprio mundo a'uwẽ. Ver Capítulo 1.

Ti'a – Terra.

Ti'a tede'wa – Dono(s) da terra.

Tirowa – Um dos oito grupos etários a'uwẽ, aliado dos Abare'u, Anarowa e Ai'rere.

Tsada'ro – Um dos oito grupos etários a'uwẽ, aliado dos Nodzõ'u, Êtẽpá e Hõtörã.

Tsi'õno – Cesto trançado de palha de buriti.

Tsôti – Individualista, mesquinho e avarento.

Uiwede – Palmeira buriti (*Mauritia flexuosa*), muito utilizada pelos A'uwẽ, que também batiza a corrida de tora praticada por eles. A competição cerimonial

uiwede consiste em uma corrida de revezamento de uma pesada tora de buriti carregada nos ombros disputada entre as duas metades de grupos etários, por alguns quilômetros, do cerrado até o centro da aldeia, pode ser masculina ou feminina.

Wapté – Jovem não iniciado (adolescente).

Warã – Nome dado ao pátio central da aldeia a'uwẽ e também às reuniões dos homens adultos e anciãos da aldeia que ocorre nesse local, idealmente, todo dia ao nascer e ao pôr do sol.

Waradzu – Não indígena.

SOBRE O LIVRO

Tipologia: Horley Old Style 10,5/14
1ª Edição Cultura Acadêmica: 2024

EQUIPE DE REALIZAÇÃO

Coordenação Editorial
Marcos Keith Takahashi (Quadratim)

Edição de texto
Lucas Lopes

Editoração eletrônica
Arte Final

CULTURA
ACADÊMICA 

Editores